

ترجمه و تالیف

بداية الحكمة

عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب

مقدم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

بوستان کتاب

ترجمه و شرح بدياة الحکمة / ج ۲

• نویسنده: دکتر علی شیروانی

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

• چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: دهم / ۱۳۸۸

• شمارگان: ۲۸۰۰ • بها: ۴۵۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- ♦ دفتر مرکزی: قم، خ شهیدا (صفاینه)، ص پ ۹۱۷ / ۳۷۱۸۵، تلفن: ۷-۷۴۲۱۵۵۵-۷۴۲۱۵۵۵، تلفن پخش: ۷۴۲۲۲۶
- ♦ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهیدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)
- ♦ فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- ♦ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲
- ♦ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۲۷۰
- ♦ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- ♦ فروشگاه شماره ۶ (ویژه جوانان): قم، ابتدای خیابان شهیدا، تلفن: ۷۳۹۲۰۰
- ♦ پخش یکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، نیش کوچه بامشاد، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳
- ♦ نمایندگی‌های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برکه نظرخواهی آثار انتهایی کتاب)

پست الکترونیک مؤسسه: E-mail: info@bustaneketab.com

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت: <http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: سیدرضا سجادی‌نژاد • سرویراستار: ابوالفضل طریقه‌دار • ویراستار: محمد اسماعیل انصاری • چکیده عربی: سهیله خانگی • چکیده انگلیسی: عبدالحمید مطوریان • فیها: مصطفی محفوظی • مسئول واحد حروف‌نگاری، اصلاحات حروف‌نگاری و صفحه‌آرا: احمد مؤتمنی • حروف‌نگار: داود آوریده • کارشناس و کنترل نمونه‌خوانی: محمدجواد مصطفوی • نمونه‌خوانی: بیژن سهرابی، حسن حسینی، سیدکاظم رضوی، حمیدرضا تیموری، ابوالفضل سلیمانی، سیدرضا هدایتی، ابوالحسن مسیب‌نژاد، سیدیحیی میرفتحی‌زاده، شکرالله آقازاد و روح‌الله ماندگاری • نظارت و کنترل آماده‌سازی: بیژن سهرابی • کنترل فنی صفحه‌آرایی: سیدرضا موسوی‌منش • کارشناس طراحی و گرافیک و طراح جلد: مسعود نجابتی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • اداره آماده‌سازی: حمید رضا تیموری • برنامه‌ریزی و کنترل تولید: امیر حسین مقدم‌منش • اداره چاپخانه: مجید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

رئیس مؤسسه
سید محمد کاظم شمس

فهرست مطالب

بخش نهم:

سبق و لحوق - قدم و حدوث

١٩	الفصل الأول: في معنى السبق واللحوق و اقسامهما والمعية
٢٠	تحليل معنای تقدم و تأخر
٢٣	رابطة تقدم و تأخر با مسئله تشكيك
٢٥	اشتراک معنوی تقدم و تأخر
٢٦	معیت (= باهمی)
٢٧	اقسام تقدم و تأخر
٢٩	١- تقدم و تأخر زمانی
٣١	٢- تقدم و تأخر طبعی
٣٣	٣- تقدم و تأخر علی
٣٤	٤- تقدم و تأخر ماهوی
٣٧	٥- تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز
٣٩	٦- تقدم و تأخر دهري
٤١	٧- تقدم و تأخر رتبی

٤٣	٨- تقدم و تأخر به شرف
٤٥	الفصل الثاني: في ملاك السبق في أقسامه
٤٧	الفصل الثالث: في القِدَم و الحدوث و اقساميهما
٤٨	معناى عرفى حدوث و قدم
٥٠	اصطلاح فلسفى حدوث و قدم
٥٠	حدوث و قدم از عوارض موجود مطلق است
٥١	حدوث و قدم زمانى
٥٣	يك نکته
٥٤	حدوث و قدم ذاتى
٥٧	تعريفهاى ديگر حدوث ذاتى
٥٨	حدوث و قدم دهرى
٦٠	يك نکته

بخش دهم:

قوه و فعل

٦٥	مقدمه
٦٦	تعريف قوه و فعل
٦٧	قوه و فعل؛ دو وصف نسبى و اضافى
٦٩	الفصل الأول: كلُّ حادثٍ زمانى مسبوقٌ بقوة الوجود
٧٢	هر حادث زمانى مسبوق به قوه وجود است
٧٥	هر حادث زمانى مسبوق به ماده است
٧٦	ویژگی های ماده حامل قوه
٧٧	١- حیثیت ماده، حیثیت قوه محض است

۷۸	۲- ماده همیشه قائم به یک فعلیت دیگر است
۷۹	۳- ماده با تغییر فعلیات، تغییر نمی‌کند
۸۰	۴- ماده اولی قدیم زمانی است
۸۰	نتایج بحث
۸۱	۱- هر حادث زمانی ماده‌ای دارد که حامل قوه آن است
۸۲	۲- ماده حوادث زمانی یکی است
۸۲	۳- نسبت ماده به قوه، نسبت مبهم به معین است
۸۴	۴- پیدایش حوادث زمانی ملازم با حدوث تغییر در جواهر و یا اعراض است
۸۴	۵- ماده همواره قائم به یک صورت است
۸۴	۶- قوه بر فعلیت خاص تقدم زمانی دارد، اما مطلق فعلیت بر قوه به جمیع انحای تقدم،
۸۶	الفصل الثانی: فی تقسیم التّغییر
۸۷	۱- ملازمه میان خروج از قوه به فعل و حدوث تغییر در ذات و یا صفات شیء
۸۷	۲- تقسیم تغیر به دفعی و تدریجی
۸۹	۳- حرکت مسئله‌ای فلسفی است
۹۰	الفصل الثالث: فی تحدید الحركة
۹۱	دو تعریف برای حرکت
۹۲	دفع اشکال از تعریف‌های یاد شده
۹۳	تعریف حرکت نزد ارسطو
۹۵	مقومات حرکت
۹۷	الفصل الرابع: فی انقسام الحركة إلى توسطية و قطعية
۹۹	حرکت توسطی
۱۰۰	حرکت قطعی
۱۰۱	توضیح بیشتر درباره حرکت توسطی و حرکت قطعی

- وجود حرکت توسطی و حرکت قطعی در خارج ۱۰۳
- تصویر پنداری حرکت ۱۰۴
- نتیجه بحث ۱۰۶
- الفصل الخامس: في مبدأ الحركة ومنتهاها** ۱۰۹
- قابلیت انقسام حرکت حدّ یقف ندارد ۱۱۰
- یک نکته ۱۱۱
- انقسام حرکت بالقوه است نه بالفعل ۱۱۲
- مبدأ و منتهای حرکت ۱۱۳
- مبدأ و منتهای حرکت باید از جهت حرکت انقسام ناپذیر باشند ۱۱۴
- حرکت، مبدأ و منتهای ندارد ۱۱۵
- الفصل السادس: في موضوع الحركة و هو المتحرك الذي يتلبس بها** ۱۱۷
- موضوع حرکت ۱۱۸
- هر حرکتی دارای یک موضوع است ۱۱۹
- برخی از ویژگی‌های موضوع حرکت ۱۲۰
- الفصل السابع: في فاعل الحركة و هو المحرك** ۱۲۴
- ادله لزوم مغایرت محرک با متحرک ۱۲۵
- محرک و فاعل مباشر حرکت باید خودش متغیر باشد ۱۲۶
- یک نکته ۱۲۸
- الفصل الثامن: في ارتباط المتغير بالثابت** ۱۳۰
- طرح اشکال ۱۳۱
- تقسیم حرکت به حرکت ذاتی و حرکت عارضی ۱۳۲
- اختصاص قاعده به حرکات عارضی ۱۳۲
- حاصل سخن ۱۳۵

- الفصل التاسع: في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة ۱۳۶
- مسافت حرکت ۱۳۷
- بیانی دقیق تر در باره مسافت حرکت ۱۳۸
- پاسخ به یک اشکال ۱۳۹
- چند نکته ۱۴۰
- الفصل العاشر: في المقولات التي تقع فيها الحركة ۱۴۲
- وقوع حرکت در مقوله أين ۱۴۳
- وقوع حرکت در مقوله كيف ۱۴۴
- دو نکته ۱۴۵
- وقوع حرکت در مقوله كم ۱۴۶
- آیا نمو گیاه را می توان حرکت کمی به شمار آورد؟ ۱۴۸
- وقوع حرکت در مقوله وضع ۱۵۰
- عدم وقوع حرکت در مقوله فعل وانفعال ۱۵۱
- عدم وقوع حرکت در مقوله متى ۱۵۴
- عدم وقوع حرکت در مقوله اضافه وجده ۱۵۵
- یک نکته ۱۵۷
- عدم وقوع حرکت در مقوله جوهر ۱۵۸
- قول به وقوع حرکت در جوهر مستلزم نفی حرکت است ۱۶۲
- الفصل الحادى عشر: في تعقيب ما مر في الفصل السابق ۱۶۳
- برهان اول بر وقوع حرکت در جوهر ۱۶۵
- اشکال نخست و پاسخ آن ۱۶۶
- اشکال دوم و پاسخ آن ۱۶۸
- اشکال سوم و پاسخ آن ۱۷۰

- برهان دوم بر وقوع حرکت در جوهر ۱۷۴
- فروع بحث: ۱- وحدت صورت های جوهری وارد بر ماده ۱۷۶
- ۲- حرکت عمومی اعراض به تبع حرکت جوهر ۱۷۸
- ۳- سراسر عالم ماده حقیقت واحد و گذراست ۱۸۱
- الفصل الثانی عشر: في موضوع الحركة الجوهرية و فاعلها** ۱۸۳
- نظر بدوی در باب موضوع حرکت جوهری ۱۸۵
- وحدت ماده نزد قائلان به کون و فساد ۱۸۶
- سخن محقق سبزواری در این باب ۱۸۷
- ملاک نیاز حرکت به موضوع، حفظ وحدت حرکت نیست ۱۸۹
- نیاز حرکت به موضوع به خاطر وجود لغیره بودن حرکت ۱۹۱
- حاصل تحقیق در باب موضوع حرکت جوهری ۱۹۲
- الفصل الثالث عشر: في الزمان** ۱۹۳
- آرای گوناگون در باره حقیقت زمان ۱۹۵
- برهان بر اثبات زمان به عنوان یک کمیت متصل و غیر قار ۱۹۵
- رابطه زمان با حرکت ۱۹۷
- چند نکته: ۱۹۸
- ۱- زمان از عوارض تحلیلی جسم است ۱۹۸
- ۲- زمان به عنوان بُعد چهارم اجسام ۱۹۹
- ۳- اثبات حرکت جوهری با تمسک به زمان ۱۹۹
- نتایج بحث: ۱- هر حرکتی زمان ویژه خود را دارد ۲۰۰
- ۲- تقدم و تأخر میان اجزاء زمان ذاتی است ۲۰۳
- ۳- «آن» یک امر عدمی است ۲۰۴
- یک نکته ۲۰۵

- ۴- پی در پی در آمدن «آنات» و «آنیات» محال است ۲۰۵
- ۵- زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد ۲۰۷
- الفصل الرابع عشر: في السرعة والبطؤ ۲۰۸
- اصطلاحات گوناگون سرعت ۲۰۸
- منشأ بطؤ تخلل سکون نیست ۲۰۹
- سرعت و بطؤ متضادان نیستند ۲۱۱
- اختلاف سرعت و بطؤ اختلاف تشکیکی است ۲۱۳
- الفصل الخامس عشر: في السكون ۲۱۶
- مفهوم سکون ۲۱۷
- نسبت میان سکون و حرکت ۲۱۷
- بیان مؤلف در نهایت الحکمه ۲۱۸
- سکون مطلق مصداق ندارد ۲۱۹
- الفصل السادس عشر: في انقسامات الحركة ۲۲۰
- توضیحی در باره انقسام حرکت به اعتبار فاعل آن ۲۲۱
- حرکت بالذات و حرکت بالعرض ۲۲۲
- فاعل مباشر در همه حرکات، طبیعت متحرک است ۲۲۳
- قوه به معنای مبدأ فعل ۲۲۵
- قدرت حیوان ۲۲۸
- نقد تعریف متکلمان از قدرت ۲۲۹
- دفع توهم لزوم جبر در واجب تعالی ۲۳۱
- صحت فعل منوط به سابقه عدم زمانی داشتن فعل نیست ۲۳۲
- قدرت پیش از فعل تحقق دارد ۲۳۳

بخش یازدهم:

علم، عالم و معلوم

- ۲۳۷ بحث از علم، عالم و معلوم، یک بحث فلسفی است
- ۲۳۸ یک نکته
- ۲۴۰ الفصل الاول: في تعريف العلم و انقسامه الاولی
- ۲۴۰ وجود علم و مفهوم آن، هر دو بدیهی است
- ۲۴۱ علم تعریف حدی و یا رسمی ندارد
- ۲۴۲ علم حصولی و علم حضوری
- ۲۴۵ دو نکته
- ۲۴۶ علم انسان به نفس خود، علم حضوری است
- ۲۴۷ چند نکته
- ۲۴۹ حاضر بودن تقسیم علم به حصولی و حضوری
- ۲۵۰ اتحاد علم، عالم و معلوم
- ۲۵۲ ۱- معلوم بالذات و معلوم بالعرض
- ۲۵۲ ۲- انهای اتحاد
- ۲۵۳ ۳- انهای اتحاد در وجود
- ۲۵۴ اقوال گوناگون در باب نحوه ارتباط علم با عالم
- ۲۵۵ اتحاد علم با معلوم
- ۲۵۶ اتحاد معلوم با عالم در علم حضوری
- ۲۵۸ اتحاد معلوم با عالم در علم حصولی
- ۲۵۹ بیان مؤلف در نهاية الحکمه
- ۲۵۹ بیان مؤلف در پاورقی های اسفار

- ۲۶۴ حضور معلوم نزد عالم
- ۲۶۷ الفصل الثانی: ینقسم العلم الحصولی الی کلی و جزئی
- ۲۶۸ کلی و جزئی
- ۲۶۹ دو نکته:
- ۲۶۹ علم حسی و علم خیالی
- ۲۷۱ چرا «علم حسی» و «علم خیالی» جزئی است؟
- ۲۷۷ چند شبهه و پاسخ آنها
- ۲۷۹ صورت عقلی از صورت حسی یا خیالی برکنده نمی شود
- ۲۸۲ یک نکته
- ۲۸۳ عوالم کلی وجود
- ۲۸۶ الفصل الثالث: ینقسم العلم انقساماً آخر الی کلی و جزئی
- ۲۸۷ اصطلاحی دیگر در باب کلی و جزئی
- ۲۸۸ تعریف علم جزئی
- ۲۸۹ تعریف علم کلی
- ۲۸۹ علم به تغییر غیر از تغییر علم است
- ۲۹۱ بیان مؤلف در تعلیقه بر اسفار
- ۲۹۳ الفصل الرابع: فی انواع التعقل
- ۲۹۷ الفصل الخامس: فی مراتب العقل
- ۳۰۰ بیان محقق سبزواری در مراتب چهارگانه عقل
- ۳۰۲ الفصل السادس: فی مفیض هذه الصور العلمية
- ۳۰۳ صورت های کلی را جوهر عقلی مجرد بر نفس افاضه می کند
- ۳۰۵ نحوه دریافت صورت های عقلی
- ۳۰۶ نحوه به وجود آمدن صورت های جزئی

۳۰۸	الفصل السابع: ينقسم العلم الحسولى الى تصور و تصديق
۳۰۸	تصور و تصديق
۳۱۰	دو نکته
۳۱۱	قضيه و شمار اجزای آن
۳۱۲	نظريه‌های چهار باب اجزای قضیه موجه
۳۱۴	پنج نظریه در باب اجزای قضیه سالبه
۳۱۶	دو نکته
۳۱۹	حکم یک فعل نفسانی در ظرف ادراک است
۳۲۲	بیان استاد مطهری درباره حقیقت حکم
۳۲۴	هر تصدیقی دست کم بر دو تصور متوقف است
۳۲۵	الفصل الثامن: و ينقسم العلم الحسولى الى بدیهی و نظری
۳۲۷	تعریف بدیهی و نظری
۳۲۸	دلیل بر وجود هر دو قسم در میان معلومات
۳۲۸	بدیهی بودن یک علم مستلزم معلوم بودن آن نزد همگان نیست
۳۲۹	یک نکته
۳۳۰	اقسام تصدیقات بدیهی
۳۳۱	بدیهیات اولیه از دیگر بدیهیات به قبول سزاوارترند
۳۳۲	بررسی آرای سوفسطائیان
۳۳۴	گروه‌های مختلف شکاکان و شیوه مواجهه با هر یک از آنها - گروه اول
۳۳۷	گروه سوم
۳۳۸	گروه چهارم و پنجم
۳۴۱	گروه ششم
۳۴۵	الفصل التاسع: و ينقسم العلم الحسولى الى حقیقی و اعتباری

۳۴۶ مفاهیم حقیقی
۳۴۷ مفاهیم اعتباری
۳۴۸ مفاهیم اعتباری مصداق دارند اما فرد ندارند
۳۴۹ حاصل سخن به بیانی دیگر
۳۵۱ نمودار اقسام معقولات
۳۵۲ توضیح بیشتر در باره تفاوت معقولات اولی با معقولات ثانوی فلسفی
۳۵۴ نتایج بحث
۳۵۶ اصطلاحات دیگر واژه اعتباری
۳۵۹ الفصل العاشر: في احكام متفرقة
۳۵۹ معلوم بالذات و معلوم بالعرض
۳۶۲ احتمال نخست
۳۶۴ احتمال دوم
۳۶۷ علوم حصولی و منشأ آن
۳۶۸ الفصل الحادی عشر: كل مجرد فهو عاقل
۳۷۰ دو نکته
۳۷۳ الفصل الثاني عشر: في العلم الحضوري، و انه لا يختص بعلم الشيء بنفسه
۳۷۵ حقیقت علم حضوری علت و معلول به یکدیگر

بخش نهم:

سبق و لحوق - قدم و حدوث

الفصل الأول:

في معنى السبق واللحق و أقسامهما والمعية

إن من عوارض الوجود بما هو موجود: «السبق» و «اللحق»؛ و ذلك أنه ربما كان لشيئين، بما هما موجودان، نسبة مشتركة إلى مبدء وجودي، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر؛ كنسبة الاثنين و الثلاثة إلى الواحد، لكن الاثنين أقرب إليه، فيسمى سابقاً و متقدماً، و تسمى الثلاثة لاحقة و متأخرة. و ربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، فتسمى حالهما بالنسبة إليه «معية» و هما معان.

ترجمه

یکی از عوارض موجود، از آن جهت که موجود است [= مطلق وجود]، سبق و لحق [= پیشی و پس] می‌باشد. توضیح آن که: گاهی دو چیز، از آن جهت که موجودند، دارای نسبت مشترکی با یک مبدأ وجودی هستند؛ با این تفاوت که یکی از آن دو بهره‌ای از آن نسبت دارد که دیگری فاقد آن می‌باشد؛ مانند نسبت عدد دو و عدد سه به «یک» [که گرچه هر دو با «یک» نسبت دارند] اما عدد دو به آن نزدیک‌تر است و لذا آن را سابق و متقدم [= پیش] و عدد سه را لاحق و متأخر [= پس] می‌نامند. گاهی نیز هیچ تفاوتی بین آن دو در نسبت مشترکشان وجود ندارد، که در این صورت، حالت خاص آن

دو را نسبت به آن مبدأ، معیت [= همراهی] و خود آن دو را معان [= دو چیز همراه] می‌نامند.

شرح و تفسیر

مسئله تقدم و تأخر و اقسام گوناگون آن از بحث‌های کهن و ریشه‌دار در فلسفه الهی می‌باشد و با تعبیرهای گوناگون از آن یاد شده است. ارسطو در مابعد الطبیعه^۱ (با شرح ابن رشد) و فارابی در فصوص الحکم^۲ از آن با واژه «قبل و بعد» یاد کرده‌اند. این تعبیر در آثار پیشینیان رواج بیشتری داشته است. شیخ‌الرئیس در الهیات شفا^۳ و صدرالمتألهین در اسفار^۴ تعبیر «تقدم و تأخر» را به کار برده‌اند. محقق سبزواری در شرح منظومه^۵ و نیز مؤلف در بدایه و نهایه واژه «سبق و لحوق» را به کار برده‌اند و ابن سینا در دانشنامه علائی^۶ - که به لغت فارسی است - از لفظ «پیشی و پسی» استفاده کرده است.^۷

تحلیل معنای تقدم و تأخر

تقدم و تأخر از جمله اوصافی است که موجود از آن جهت که موجود است، بدان متصف می‌گردد؛ یعنی تقدم شیئی بر شیء دیگر، ویژگی است که به اصل تحقق وجود آن دو مربوط می‌شود، نه به تعیین نوعی یا صنفی و یافردي هر یک از آنها؛ لذا

۱. ج ۲، ص ۵۶۷.

۲. فص ۶۸.

۳. اول مقاله چهارم، ص ۱۱۰، رحلی.

۴. ج ۳، ص ۲۵۵.

۵. فریده سوم، غرر فی اقسام السبق.

۶. ج ۳، ص ۵۰.

۷. ر. ک: حسن زاده آملی، هزار و یکد نکتہ، نکتہ ۱۴.

در فلسفه اولی، که عهده‌دار بحث از احکام و اوصاف موجود مطلق است، در باره آن گفت و گو می‌شود.

حال باید دید واقعیتی که از آن با تعبیری چون: تقدم و تأخر، سبق و لحوق، قبل و بعد و پیش و پس و مانند آن یاد می‌شود، چگونه واقعیتی است و در چه مواردی به کار می‌رود؟ برای ورود در این بحث بهتر است پاره‌ای از مصادیق محسوس تقدم و تأخر را تحلیل کنیم.

یکی از موارد روشن کاربرد این واژه، اطلاق آن بر اشیای مکان‌مندی است که نسبت نزدیکی و دوری آنها از یک مبدأ خاص متفاوت می‌باشد؛ مثلاً در صف نماز جماعت، امام که به محراب نزدیک‌تر است، متقدم و مأموم که از محراب دورتر است، متأخر خوانده می‌شود؛ هم‌چنین مأمومین صف اول متقدم بر مأمومین صف دوم‌اند و مأمومین صف دوم نسبت به آنها متأخر می‌باشند.

مثال دیگر: در سلسله اعداد، اگر عدد یک را مبدأ در نظر بگیریم و سایر اعداد را با آن بسنجیم، خواهیم گفت: عدد دو متقدم بر عدد سه و عدد سه متقدم بر عدد چهار و عدد چهار متقدم بر عدد پنج است و به همین ترتیب.

اگر این دو مورد و موارد دیگر از این قبیل را تحلیل کنیم، خواهیم دید که متقدم و متأخر، هر دو، نسبتی با یک مبدأ مفروض دارند و از این جهت با هم مشترک‌اند، اما درجه و میزان این نسبت در متقدم و متأخر مختلف است و حظ و بهره متقدم از آن نسبت، بیش از حظ و بهره متأخر از آن می‌باشد؛ دقیقاً به همین دلیل - یعنی چون بهره بیشتری از آن نسبت مشترک دارد - متصف به تقدم شده و متقدم خوانده می‌شود.

پس به طور کلی می‌توان گفت: هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما

همه آن چه را شیء اول دارد، شیء دوم نداشته باشد، در این صورت این حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، «تقدم» نامیده می شود و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ، «تأخر» خوانده می شود.

در مثال یاد شده، امام و مأموم هر دو نسبت قرب و نزدیکی با محراب دارند و در اصل این نسبت با یکدیگر مشترک اند، اما در مقدار و اندازة این نسبت با هم تفاوت دارند، زیرا امام بهره ای از نسبت قرب به محراب دارد که مأموم فاقد آن است؛ به دیگر سخن: امام و مأموم هر دو به محراب «نزدیک» می باشند و از این جهت تفاوتی میان آنها نیست، اما امام به محراب نزدیک تر از مأموم است و از این رو، امام، متقدم و مأموم، متأخر است.^۱

مؤلف رحمته در این باره می گوید:

اگر در یک سرخطی نقطه ای را مبدأ قرار داده و دو نقطه دیگر را که باز در روی آن خط هستند، با مبدأ مفروض از جهت دوری و نزدیکی بسنجیم، نقطه نزدیک تر به مبدأ را پیش (متقدم) و نقطه دورتر از مبدأ را پس (متأخر) می نامیم.

البته این کار تنها نام گذاری نیست، بلکه از این راه است که دو نقطه نامبرده مفهوم قرب به مبدأ مفروض را کمتر و بیشتر واجد هستند و از همین رو اگر نقطه مبدأ را در سر دیگر فرض کنیم، چون صفت قرب و بعد نقطه ها عوض می شود، نامها (پیش و پس) نیز عوض شده و نقطه پسین، پیشین و نقطه پیشین، پس می گردد. و این معنا در جاهای دیگر نیز اطراد و عمومیت دارد؛ دو نفر که به سوی مقصدی روانند، آن که نزدیک تر است، پیش می باشد و آن که دورتر است، یعنی نسبت قرب را کمتر دارد،

۱. می توان گفت مفهوم تقدم و تأخر، بنا بر آنچه از کلمات مؤلف رحمته در بدایه و نهایه مستفاد می شود به مفهوم نزدیکی و دوری باز می گردد و این همان چیزی است که ابن سینا در الهیات شفا (فصل اول از مقاله چهارم) بیان کرده است. و بنا بر این، انتزاع این دو مفهوم متوقف است بر تصور دو چیز مترتب بر هم و تصور یک مبدأ برای آن دو، به گونه ای که آنها در اصل انتساب به آن مبدأ مشترک و در مقدار این انتساب مختلف می باشند.

پس می‌باشد. و اگر گاهی اختلاف نسبت را از دست دادند، دیگر پیشی و پسی نداشته و با هم «مع» نامیده می‌شوند.

و از تأمل در این مثال‌ها و مانند آنها بر می‌آید که سبب پیدایش مفهوم پیشی و پسی این است که دو موجود در واجد بودن صفتی زیاده و تقیصه پیدا کنند و در هر جا دو چیز را به یک سومی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف کم و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. چیزی که هست این است که مبدأ مفروض در این موارد که نام بردیم فرضی و قراردادی است و از همین جهت مفهوم پیشی و پسی به حسب تبدل فرض جای خود را تبدیل می‌کنند.

ولی این‌گونه اختلاف را (اختلاف تشکیکی یا زیادتی و کمی) در واقعیت خارج نیز داریم و البته روشن است که کم و زیاد پیوسته نسبت به مبدأ متحقق می‌شوند؛ چنان‌که واحد نسبت به عددهای دیگر مانند دو، سه، چهار، طبعاً مقدم است، زیرا تا آن وجود نگیرد، دیگران موجود نمی‌شوند. اجزای هر مرکبی طبعاً تا موجود نشوند، مرکب به وجود نمی‌آید. اجزای علت نسبت به معلول همان حال را دارند...^۱

رابطه تقدم و تأخر با مسئله تشکیک

از تحلیلی که برای مفهوم تقدم و تأخر بیان شد، دانسته می‌شود که این دو مفهوم به مسئله تشکیک باز می‌گردد، زیرا متقدم و متأخر هر دو در نسبت داشتن به یک مبدأ مفروض با یک‌دیگر مشترک‌اند و اختلافشان نیز در همین نسبت می‌باشد؛ به این صورت که متقدم سهم بیشتری از آن نسبت دارد و متأخر سهم کمتری. بنابراین، مابه‌الامتیاز، به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد و این همان تشکیک است. در واقع بحث تقدم و تأخر که در فلسفه مطرح می‌شود و بحث کلی مشکک که در

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۲۶۱ - ۲۶۲.

منطق مطرح می‌شود به یک ریشه باز می‌گردد. توضیح آن که: در منطق، مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق به دو دسته تقسیم کرده‌اند: متواطی و مشکک.

«متواطی» مفهومی است که صدق آن بر همه افراد، یک‌نواخت بوده و افراد آن، شدت و ضعف و زیادت و نقصان و یا اختلاف دیگری از این قبیل در مصداقیت برای آن مفهوم ندارند؛ مثلاً مفهوم «جسم» بر همه مصادیقش به طور یک‌سان، حمل می‌شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیت، مزیتی بر جسم دیگر داشته باشد، هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند، ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یک‌دیگر ندارند.

اما «مشکک» مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش متفاوت می‌باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم، بر بعضی دیگر مزیت دارند؛ چنان‌که همه خط‌ها در مصداق بودن برای طول یک‌سان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیت خط یک سانتی متری است. یا مثلاً مفهوم سیاه بر همه مصادیقش به طور یک‌سان حمل نمی‌شود و بعضی از سیاهی‌ها شدیدتر از برخی دیگر می‌باشد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود در بحث کلی مشکک، روی آن امر مشترکی که در یک مصداق بیشتر و در مصداق دیگر کمتر است، تکیه می‌شود و سخن از آن‌جا آغاز می‌گردد؛ مثلاً گفته می‌شود: نسبت قرب، امری مشکک است و در یک مصداق بیش از مصداق دیگر آن است؛ از این رو یک مصداق آن «قریب» و مصداق دیگرش «اقرب» است. اما در بحث تقدم و تأخر سخن از همان دو مصداق آغاز می‌شود و گفته می‌شود یکی از آنها سهم بیشتری از آن امر مشترک دارد، لذا متقدم است و دیگری سهم کمتری از آن دارد، لذا متأخر می‌باشد؛ به دیگر سخن: تشکیک وصف برای خود آن امر مشترک است از آن جهت که نسبت مصادیقش به آن مختلف می‌باشد، اما تقدم و تأخر وصف مصادیق آن امر مشترک است، از آن جهت که بهره و نصیبشان از آن امر

مشترک مختلف می باشد.^۱

اشتراک معنوی تقدم و تأخر

چنانکه به تفصیل بیان خواهد شد، تقدم و تأخر اقسام گوناگونی دارد. سؤالی که در این جا مطرح می شود آن است که آیا واژه تقدم و تأخر در هر یک از این موارد معنای خاصی دارد و به اصطلاح به نحو اشتراک لفظی بر این موارد گوناگون اطلاق می شود یا آن که معنای واحدی دارد و همه این موارد، مصادیق گوناگون آن معنای واحدند.

برخی این دو واژه را مشترک لفظی دانسته اند که در هر یک از اقسام، معنایی خاص دارد. شیخ اشراق آن دو را در تقدم و تأخر بالعلیه و بالطبع مشترک معنوی دانسته و تقدم زمانی را از قبیل تقدم بالطبع به شمار آورده است. تقدم مکانی را نیز به تقدم زمانی ارجاع داده و تقدم به شرف را از قبیل مجاز و اشتراک در لفظ دانسته است. اما اکثر فلاسفه متأخر آن دو واژه را مشترک معنوی میان همه اقسام تقدم و تأخر می دانند. البته میان ایشان نیز در این که اطلاق این دو واژه بر موارد مختلف به نحو تواطؤ است، یا به نحو تشکیک اختلاف نظر وجود دارد.^۲

مؤلف رحمته الله نیز نظریه اخیر را پذیرفته است و تقدم و تأخر را مشترک معنوی میان همه اقسام گوناگون آن می داند. در نظر ایشان تقدم در همه موارد گوناگون آن عبارت است از این که بهره شیء از نسبت به یک مبدأ بیش از بهره شیء دیگر (= متأخر) باشد و تأخر آن است که بهره شیء از نسبت به یک مبدأ کمتر از بهره شیء دیگر (= متقدم) باشد.

۱. ر. ک: مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۲۱۳ - ۲۲۴.

۲. نک: اسفار، ج ۳، ص ۲۵۸، تعلیقه صدرالمسائلین بر الهیات شفا، ص ۱۵۴؛ سهروردی، مطارحات،

ص ۳۰۳ - ۳۰۷؛ میرداماد، قسبات، ص ۶۱ و ۳۰۲.

خلاصه:

تقدم و تأخر معنایش این است که دو امر در یک امر سوم با یکدیگر اشتراک داشته باشند و این دو امری که در امر سوم با یکدیگر اشتراک دارند، هر چه یکی از این دو امر مشترک دارد، دیگری دارد و دیگری از این امر مشترک چیزی دارد که اولی ندارند. باز معنایش این می‌شود که آن مابه‌الاشتراک در این وجود دارد، در آن هم وجود دارد، ولی مابه‌الامتياز این دو از یکدیگر عین مابه‌الاشتراک است، چون قضیه به شدت و ضعف برمی‌گردد.^۱

در واقع تفاوت اقسام گوناگون تقدم و تأخر در همان امر مشترکی است که به نحو تشکیک در متقدم و متأخر وجود دارد و از آن به «مافیه التقدّم» یا «ملاک تقدم و تأخر» یاد می‌شود. این ملاک در هر یک از اقسام تقدم و تأخر، امر خاصی است که در دنباله بحث بیان و توضیح داده خواهد شد.

معیت (= باهمی)

در نهاية الحکمه، مؤلف رحمه الله فصل مستقلی را به بحث در باره «معیت» اختصاص داده است، اما در بداية الحکمه تنها چیزی که در باره معیت بیان می‌کند آن است که: «ربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، فتسمى حالها بالنسبة إليه معية و هما معان».

معیت در برابر تقدم و تأخر قرار دارد و نسبت به آن دو، دارای یک معنای سلبی و عدمی است. معیت عبارت است از: «عدم اختلاف دو امر در معنایی که شأنیت اختلاف در آن معنار را دارند». بنابراین معیت، عدم ملکه تقدم و تأخر می‌باشد؛ توضیح این‌که: اگر الف و ب در امری با هم مشترک بودند. و هر دو نسبت خاصی به یک مبدأ

۱. شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۲۲۵.

مفروض داشتند (مابه‌الاشتراک) و در عین حال که شأنیت و قابلیت اختلاف در این امر مشترک را دارند، اما فی الواقع اختلافی باهم از این جهت نداشتند، در این صورت نسبت میان آن دو، نسبت معیت بوده و آن دو «معان» خواهند بود. مانند دو حادثه که در یک زمان رخ می‌دهند، که هیچ یک تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر ندارند و قرب و بعدشان از مبدأ زمان یکسان می‌باشد، در عین حال که هر دو زمان مند هستند و لذا صلاحیت آن را دارند که تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر داشته باشند. در این جا گفته می‌شود که این دو حادثه معیت زمانی باهم دارند.

از این جا دانسته می‌شود که مثلاً سلب تقدم و تأخر زمانی از دو شیء به تنهایی موجب اتصاف آنها به معیت زمانی نمی‌گردد، بلکه باید علاوه بر آن، آن دو شیء صلاحیت اتصاف به تقدم و تأخر زمانی را نیز داشته باشند؛ لذا میان مجردات، معیت زمانی برقرار نمی‌باشد، اگر چه تقدم و تأخر زمانی نیز باهم ندارند.

نکته دیگر آن است که تمام اقسامی که برای تقدم و تأخر بیان می‌شود، در مورد معیت نیز مطرح می‌گردد. بنابراین، همان‌گونه که تقدم و تأخر بالشرف داریم، معیت بالشرف نیز خواهیم داشت و هکذا. گرچه مناقشاتی در مورد تصویر معیت در پاره‌ای از این اقسام شده است، اما این مناقشات در جای خود پاسخ داده شده است.^۱ مؤلف رحمته در نهایتاً الحکمه هشت قسم برای معیت ذکر کرده و تنها معیت بالتجوهر را بیان نکرده است.

اقسام تقدم و تأخر

و قد عدوا للسبق و اللحوق اقساماً، عشرها عليها بالاستقراء.

۱ - منها: السبقُ الزمانيُّ، و هو السبقُ الذي لا يجامعُ فيه السابقُ اللاحقُ، كتقدم

۱. ر. ک: علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۸ - ۲۹، ط ۱، ایران: لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ط ۱، ص ۹۱ - ۹۲؛ و

علامه حسن زاده، تعلیقه بر شرح منظومه، ج ۲، ص ۳۰۷.

أجزاء الزمان بعضها على بعض، كالأمس على اليوم، و تقدّم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق؛ ويقابله اللحوق الزماني.

ترجمه

فلاسفه با بررسی موارد گوناگون، به انواع مختلفی از سبق و لحوق دست یافته‌اند، که عبارتند از:

۱ - سبق زمانی: نوعی از تقدم است که متقدم و متأخر، در آن با هم جمع نمی‌شوند؛ مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعض دیگر آن، مثل تقدّم دیروز بر امروز و نیز مانند تقدّم پدیده‌های واقع در زمان قبل، نسبت به آنچه در زمان بعد تحقق می‌یابد. در مقابل آن هم لحوق زمانی می‌باشد.

شرح و تفسیر

شیخ الرئیس و دیگر حکمای پیشین برای تقدم و تأخر پنج قسم ذکر کرده‌اند: تقدم و تأخر زمانی؛ تقدم بالذات که از آن به تقدم بالسبب و بالعلیه نیز تعبیر شده است؛ تقدم بالطبع که به آن تقدم بالرتبه و بالترتیب نیز گفته شده است و تقدم بالشرف که گاهی تقدم بالفضل خوانده می‌شود. از آن جا که علیّت نزد حکما بر دو قسم است: علیّت در وجود و علیّت در تقرر ماهوی، بعدها قسم دوم به عنوان نوع مستقلى از تقدم و تأخر تحت عنوان تقدم و تأخر بالتجوهر مطرح شد. پس از آن محقق داماد قسم دیگری را بر اقسام تقدم افزود و نام آن را تقدم دهری نهاد. بدین صورت اقسام تقدم به هفت رسید. صدرالمأهلین اگر چه متعرض تقدم دهری نشد، خود دو قسم دیگر برای تقدم بیان کرد: یکی تقدم بالحقیقه و دیگری تقدم بالحق.

مؤلف رحمته به همه این اقسام نه گانه در نهاية الحکمه اشاره کرده است، اما در بداية الحکمه تقدم به حق را بیان نکرده و همانند محقق سبزواری در شرح منظومه به

ذکر هشت قسم از اقسام تقدم و تأخر بسنده نموده است. اینک به شرح هر یک از اقسام تقدم و تأخر می پردازیم و در ضمن بیان هر یک، ملاک تقدم و تأخر در آن قسم را نیز بیان می کنیم، اگر چه مؤلف رحمه الله در این فصل متعرض ملاک تقدم و تأخر در هر یک از اقسام آن نشده و آن را به فصل بعد وانهاده است.

۱- تقدم و تأخر زمانی

روشن ترین مصداق تقدم و تأخر، آن است که میان اجزای زمان و نیز میان پدیده های واقع در زمان (= حوادث زمانی) وجود دارد. دیروز بر امروز و امروز بر فردا تقدم دارد، فروردین بر اردیبهشت و سال ۷۰ بر سال ۷۱ تقدم دارد؛ هم چنین حادثی که دیروز رخ داده بر حادثی که امروز واقع می شود تقدم دارد و به همین ترتیب. تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، اگر چه محسوس نیست، در وضوح و روشنی همانند امور محسوس است؛ هم چون اصل زمان، که پدیده ای محسوس نیست، اما حقیقتی واضح و آشکار است، لذا شبهه محسوس خواننده می شود.

تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، تقدم و تأخر انفکاکي نیز خواننده می شود، زیرا در این نوع تقدم و تأخر، متقدم و متأخر هرگز با هم وجود و تحقق نمی یابند، بلکه وجود متأخر پس از معدوم شدن متقدم امکان پذیر است.

در این نوع تقدم و تأخر، ترتیب میان اجزا و نیز جهت ترتیب آنها امری حقیقی است و به هیچ وجه بستگی به اعتبار و قرارداد ما ندارد؛ یعنی اولاً: دیروز و امروز حقیقتاً متعاقب و پی در پی اند، چه ما بدان توجه بکنیم یا نکنیم و چه آن را اعتبار بکنیم یا نکنیم؛ ثانیاً: دیروز حقیقتاً پیش از امروز و قبل از آن است. ابتدا دیروز تحقق می یابد و سپس امروز. بر خلاف تقدم و تأخر مکانی که اولاً: چینی اجزا ممکن است تغییر کند، ثانیاً: تعیین جهت این چینی کاملاً قراردادی و وابسته به نظر ما می باشد.

نکته دیگر این که تقدم و تأخر اجزای زمان بر یکدیگر، امری ذاتی برای آنها است؛ یعنی دیروز - از آن جهت که زمان خاصی است - بر امروز - از آن جهت که زمان خاصی است - تقدم دارد. برای اتصاف این دو جزء از زمان، به تقدم و تأخر، هیچ چیز دیگری جز زمان، مدخلیت ندارد، لذا گفته می شود تقدم و تأخر میان اجزای زمان، یک تقدم و تأخر ذاتی است. حتی تقدم و تأخر میان حوادث زمانی در واقع به تبع تقدم و تأخر زمانی است که این حوادث بر آن منطبق می شوند؛ یعنی چون دیروز بر امروز تقدم دارد، حوادث واقع در دیروز بر حوادث واقع در امروز تقدم دارند و چون قرن هفتم قبل از قرن هشتم است، سعدی بر حافظ تقدم دارد. پس تقدم و تأخر اولاً و بالذات از آن اجزای زمان است و ثانیاً و بالتبع حوادث واقع در زمان، بدان متصف می شوند.

ملاك تقدم و تأخر زمانی: نکته مهمی که در باره تقدم و تأخر زمانی مطرح است، جست و جو درباره ملاک این نوع تقدم و تأخر است. ملاک تقدم و تأخر - چنان که پیش از این اشاره شد - همان چیزی است که مشترک میان متقدم و متأخر است و در عین حال بهره متقدم از آن بیش از نصیب متأخر است. بنابراین، سؤال ما این است که چه چیزی میان اجزای زمان مشترک است و در عین حال جزء سابق بهره بیشتری از آن نسبت به جزء لاحق دارد؟

مؤلف رحمته در این جا، به تبع محقق سبزواری در شرح منظومه می گوید: «ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان و الأمر الزماني». اما این سخن تام نیست و نمی توان گفت: «ما فيه التقدّم» در اجزای زمان، انتساب به نفس زمان است، زیرا اجزای زمان اگر چه همگی انتساب به زمان دارند و این امر میان آنها مشترک است، اما در این انتساب یک سان بوده و هیچ اولویت و زیادت و نقصانی از این جهت میان اجزای زمان برقرار نمی باشد؛ یعنی این انتساب به نحو متواظی میان اجزای زمان وجود دارد، نه به نحو مشکک؛ در حالی که ملاک تقدم باید به نحو

مشکک میان متقدم و متأخر موجود باشد.

به همین دلیل است که مؤلف رحمته الله در نهایة الحکمه از این نظر عدول کرده و ملاک دیگری برای تقدم و تأخر زمانی بیان کرده است. بنا بر آن چه در نهایة الحکمه آمده، ملاک تقدم و تأخر زمانی عبارت است از «اشتراک دو جزء فرضی از زمان در وجود گذرا و سیالی که قوه و فعل در آن با هم آمیخته است؛ به گونه‌ای که فعلیت یکی از آن دو جزء متوقف بر قوه‌اش است که همراه با جزء دیگر می‌باشد.»

توضیح مطلب آن است که: در زمان، خصوصیتی به تبع حرکت وجود دارد و آن این‌که یک مرتبه از زمان حامل قوه و استعداد مرتبه دیگر آن است و آن مرتبه، فعلیت این مرتبه است و این همان چیزی است که از آن تعبیر به «شدن» می‌شود. زمان، یک حقیقت در حال شدن است؛ لذا هر جزء آن واجد قوه جزء بعدی و اجزای پس از آن است؛ مثلاً شنبه واجد قوه یک‌شنبه و دوشنبه و سه‌شنبه و... است؛ اما یک شنبه واجد قوه خودش نیست، بلکه خودش را بالفعل دارد. پس شنبه دارای قوه‌ای است که یک‌شنبه فاقد آن می‌باشد، هم‌چنین یک‌شنبه نسبت به دوشنبه حامل قوه بیشتری است و به همین ترتیب. بنابراین، هر چه به طرف آغاز زمان برویم، اجزای زمان دارای قوای بیشتری خواهند بود. بنابراین، می‌توان گفت: آن‌چه میان همه اجزای زمان مشترک بوده و در عین حال بهره این اجزا از آن مختلف و گوناگون می‌باشد، همان «بالقوه بودن نسبت به اجزای بعدی است». پس هر جزئی ظرفیت قوه‌اش بیشتر باشد، متقدم است و هر جزئی ظرفیت قوه‌اش کمتر باشد، متأخر خواهد بود.

۲- تقدم و تأخر طبیعی

۲- و منها: السبق بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول، كتقدم الاثنین علی

الثلاثة.

ترجمه

۲- سبق بالطبع [سبق طبعی]: و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول؛ مانند تقدم عدد دو بر عدد سه.

شرح و تفسیر

تقدم و تأخر طبعی میان علت ناقصه و معلول آن برقرار می‌باشد. علت ناقصه چیزی است که وجودش برای وجود معلول لازم و ضروری است، اما کافی نیست؛ یعنی اگر علت ناقصه شیء وجود نداشته باشد، امکان ندارد آن شیء وجود یابد، ولی اگر علت ناقصه وجود داشته باشد، ممکن است معلول وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد، بر خلاف علت تامه که وجود معلول در ظرف وجود آن، ضروری و قطعی است. پس وجود معلول بدون وجود علت ناقصه ناممکن است، اما علت ناقصه می‌تواند وجود داشته باشد، در عین حال معلول آن موجود نباشد. از این رو می‌گویند: علت ناقصه بر معلول خود تقدم بالطبع دارد؛ یعنی ابتدا علت موجود می‌شود و آن‌گاه معلول آن تحقق می‌یابد. البته این اولیت، زمانی و یا مکانی و مانند آن نیست، بلکه اولیت بالطبع است.

ملاک در این قسم از تقدم و تأخر، همان «وجود» است؛ یعنی آن امر مشترکی که متقدم بهره بیشتری از آن دارد و متأخر نصیب کمتری از آن برده است، همان «وجود» است. در این جا متقدم و متأخر در اصل موجود بودن با هم مشترک‌اند، اما ویژگی متقدم (= علت ناقصه) آن است که وجود متأخر (= معلول) متوقف و وابسته به وجود آن می‌باشد؛ به دیگر سخن: معلول تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که علت ناقصه آن موجود باشد، اما علت ناقصه می‌تواند در صورتی که معلول وجود ندارد، نیز موجود باشد. بنابراین نسبت علت ناقصه به وجود بیش از نسبت معلول به

آن است؛ از این رو، علت ناقصه بر معلول تقدم دارد.
 از آن جا که وجود کل متوقف بر وجود اجزای آن است، اجزای یک کل، علت ناقصه آن کل به شمار می‌روند و بر آن کل، تقدم بالطبع دارند؛ یعنی ابتدا اجزا تحقق می‌یابند، سپس کل موجود می‌شود و از این رو، می‌توان گفت: عدد دو بر عدد سه تقدم بالطبع دارد، چون جزء تشکیل دهنده آن می‌باشد.
 استاد مطهری در این باره می‌گوید:

در این گونه تقدم و تأخرها می‌گویند: ملاک وجود است؛ یعنی وقتی که ما نسبت به وجود بسنجیم می‌بینیم نسبت جزء [علت ناقصه] به موجودیت بر نسبت کل [معلول] به موجودیت تقدم دارد. انتساب جزء به موجود بودن، مقدم است بر انتساب کل به موجود بودن، چون او به این نیازمند است، ولی این به او نیازمند نیست. کل نمی‌تواند وجود داشته باشد الا این که جزء وجود دارد، ولی جزء این چنین نیست.^۱

۳- تقدم و تأخر علی

۳ - ومنها: السبقُ بالعلیَّةِ، و هو تقدُّمُ العلةِ التامةِ علی المعلولِ.

ترجمه

۳ - سبق بالعلیه [سبق علی]: یعنی تقدم علت تامه بر معلول.

شرح و تفسیر

علت تامه نوعی تقدم بر معلول خود دارد که «تقدم علی» خوانده می‌شود؛ از آن

۱. شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۲۳۶ - ۲۳۷.

طرف، معلول، نسبت به علت تامه خود، «تأخر علی» دارد. ملاک و معیار در این نوع تقدم و تأخر همان «وجوب وجود» است؛ یعنی علت تامه و معلول، هر دو در اصل وجوب وجود با هم مشترک‌اند، اما نسبت علت تامه به آن بیش از معلول است و از این جهت، علت تامه بر معلول تقدم دارد.

توضیح این‌که: براساس قاعده فلسفی: الشیء ما لم یجب لم یوجد؛ شیء تا وجوب و ضرورت نیابد، موجود و محقق نمی‌گردد، معلول تا وجوب و ضرورت نیابد و همه ابواب عدم آن بسته نشود، موجود نمی‌گردد. از طرفی، معلول این وجوب و ضرورت را از علت تامه خود دریافت می‌کند و علت تامه تا خودش وجوب و ضرورت نداشته باشد، نمی‌تواند به معلول خود وجوب بدهد، زیرا «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود.» پس علت تامه و معلول هر دو در اصل وجوب وجود مشترک‌اند، با این تفاوت که معلول، وجوب وجود خود را از علت کسب کرده، اما علت وجوب وجود خود را از معلول کسب نکرده است، بلکه با توجه به اصل «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود» علت تامه باید در رتبه مقدم بر معلول، وجوب وجود داشته باشد، تا بتواند وجود معلول را واجب گرداند. بنابراین، انتساب علت تامه به وجوب وجود مقدم بر انتساب معلول به آن می‌باشد، با آن‌که علت و معلول هر دو در اصل انتساب به وجود با هم مشترک‌اند.

۴ - تقدم و تأخر ماهوی

۴ - و منها: السبق بالماهية، و یسمى أيضاً التقدم بالتجوهر، و هو تقدم علی القوام علی معلولها، كتقدم أجزاء الماهية النوعية علی النوع؛ وعد منه تقدم الماهية علی لوازيمها، كتقدم الأربعة علی الزوجية؛ و یقابله اللحوق و التأخر بالماهية و التجوهر. و تسمى هذه الأقسام الثلاثة، أعني؛ ما بالطبع، و ما بالعلية، و ما بالتجوهر، سبقاً و لحوقاً بالذات.

ترجمه

۴ - سبق بالماهیة [سبق ماهوی]: که به آن تقدم بالتجوهر نیز گفته می‌شود و آن تقدم علل داخلی نسبت به معلولشان می‌باشد؛ مانند تقدم اجزای ماهیت نوعی بر نوع. تقدم ماهیت بر لوازمش نیز از این قسم محسوب می‌گردد، مانند تقدم عدد چهار بر زوجیت. در مقابل این سبق، لحوق و تأخر بالماهیة و التجوهر قرار دارد. اقسام سه گانه فوق، یعنی سبق و لحوق طبعی و علی و ماهوی را سبق و لحوق بالذات می‌گویند.

شرح و تفسیر

چهارمین قسم، تقدم و تأخر ماهوی یا بالتجوهر است. این نوع تقدم و تأخر میان اجزای ماهیت، یعنی جنس و فصل و خود ماهیت تشکیل یافته از آن جنس و فصل برقرار می‌باشد؛ بدین صورت که اجزای ماهیت تقدم بالتجوهر بر ماهیت دارند و خود ماهیت تأخر بالتجوهر از اجزایش دارد. ملاک تقدم و تأخر بالتجوهر «تقرر ماهیت» است.

توضیح مطلب آن که اگر ما یک ماهیت نوعی مانند انسان را در نظر بگیریم، از آنجا که این ماهیت نوعی (= انسان) مرکب از دو جزء (= حیوان و ناطق) است و از طرفی تحقق کل متوقف و منوط بر تحقق اجزایش می‌باشد، از این رو، در همان مرتبه ذات انسان، تقرر و ثبوت ماهوی انسان متوقف بر ثبوت و تقرر ماهوی حیوان و ناطق می‌باشد، اما تقرر حیوان و ناطق متوقف بر تقرر انسان نیست. پس ماهیت نوعی و جنس و فصل آن ماهیت، در اصل ثبوت و تقرر ماهوی مشترک‌اند، اما نسبت اجزای ماهیت به این ثبوت و تقرر، بیش از نسبت خود ماهیت نوعی است؛ از این رو اجزا، متقدم و کل، متأخر است.

به دیگر سخن: اگر ما همان مرتبه ذات ماهیت را مد نظر قرار دهیم، با قطع نظر از

مرتبه وجود، همان طور که در مرتبه وجود، وجود کل متوقف بر وجود جزء است، در مرتبه ذات نیز ذات کل متوقف بر ذات جزء می باشد. چون ذات کل از ذات اجزا فراهم آمده است. بنابراین، اجزای ماهیت در جوهریت و در ماهیت و ذات بودن با یکدیگر مشترک اند - چرا که جزء ماهیت نیز ماهیت است - ولی جزء در همان ماهیت بودن و ذات بر کل تقدم دارد.

محقق سبزواری در تعلیقه بر شرح منظومه^۱ در توضیح تقدم بالتجوهر می گوید: «اگر تقرر ماهیات جدا از هر نحوه وجودی، امکان داشته باشد، آن گونه که معتزله می پندارند، در این صورت ماهیت جنس و فصل تقدم بالتجوهر بر ماهیت نوع خواهند داشت؛ هم چنین ماهیت بر لازم ماهیت تقدم بالتجوهر خواهد داشت. در این جا دیگر نمی توان ملاک تقدم و تأخر را همان وجود دانست [و بدین وسیله تقدم جنس و فصل بر ماهیت را تقدم بالطبع به شمار آورد]، زیرا بنا بر فرض، وجودی در کار نیست.»

مؤلف رحمته در نهایة الحکمه می گوید: این نوع تقدم و تأخر، مبتنی بر اصالت ماهیت است.^۲ زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیت اساساً یک امر اعتباری بوده و بهره ای از تقرر حقیقی و واقعی ندارد. استاد مطهری نیز می گوید: این نوع از تقدم و تأخر بیشتر با اصالت ماهیت سازگار است و با اصالت وجود فقط در عالم اعتبار جور در می آید.^۳ حاصل سخن استاد مطهری، در بیان این قسم از تقدم و تأخر چنین است:

بنا بر اصالت ماهیت، آنچه متعلق جعل و ایجاد واقع می شود، همان ذات و ماهیت شیء است. حال اگر ماهیت شیء مرکب از دو جزء (جنس و فصل) باشد، تحقق آن ماهیت، که یک کل مرکب از دو جزء است، متوقف و منوط بر هر یک از اجزای آن

۱. الفریدة الثالثة، غرر فی اقسام السبق، ج ۲، ص ۳۰۸، نشر ناب.

۲. نهایة الحکمه، ص ۳۲۵. تمایل به این مطلب از کلام محقق سبزواری نیز مستفاد می شود.

۳. شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۲۰۴.

می باشد. از این جهت اجزای ماهیت بر خود ماهیت تقدم دارند و ماهیت متأخر از آنها می باشد.^۱

۵ - تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز

۵ - و منها: السبقُ بالحقیقه، و هو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات، و يتلبس به اللاحقُ بالعرض؛ كتلبس الماء بالجريان حقیقهً و بالذات، و تلبس المیزاب به بالعرض؛ و يقابله اللحوقُ بذاك المعنى، و هذا القسمُ ممَّا زادهُ صدرُ المتألهين.

ترجمه

۵ - سبق بالحقیقه: که عبارت است از آن که اتصاف شیء سابق به یکی از معانی، حقیقی و اتصاف شیء لاحق به همان معنا، مجازی و بالعرض باشد؛ مانند آب که اتصافش به جریان، حقیقی و بالذات است و ناودان که اتصافش به جریان، مجازی و بالعرض می باشد. در مقابل این نوع سبق، لحوق بالحقیقه قرار دارد. این قسم از سبق و لحوق را مرحوم صدر المتألهین افزوده است.

شرح و تفسیر

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز در جایی است که دو چیز در اتصاف به یک وصف مشترک باشند و آن وصف به هر دوی آنها اسناد داده شود، با این تفاوت که اتصاف یکی از آن دو، بالذات و حقیقی است، اما اتصاف دیگری بالعرض و مجازی می باشد؛ مثلاً هنگامی که آب در جوی یا ناودان جریان می یابد، اگر بگوییم: آب جوی یا آب ناودان جاری می باشد، در این جا اتصاف، حقیقی و بالذات است و اسناد جریان به

آب، اسناد شیء به ماهوله است، ما اگر بگوییم: جوی یا ناودان جاری می‌باشد، در این جا اتصاف، مجازی و بالعرض است و اسناد جریان به جوی و نادوان، اسناد شیء به غیر ماهوله است. در این جا گفته می‌شود: آب در اتصاف به جریان تقدم بالحقیقه بر جوی و ناودان دارد.

چنان‌که از توضیح فوق دانسته می‌شود، ملاک تقدم و تأخر در این جا «اصل ثبوت و تحقق، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی» است. ثبوت حقیقی از آن متقدم و ثبوت مجازی از آن متأخر است.

برخی از موارد تقدم و تأخر به حقیقت، روشن و نزد همگان معلوم است، اما برخی از موارد آن خفی است و تنها با تأملات عقلی به دست می‌آید؛ مثلاً گچ سفید است، سفیدی نیز سفید است، اما اتصاف گچ به سفید، یک اتصاف مجازی می‌باشد. اگرچه در نظر عرف گچ حقیقتاً سفید است. و در نظر عقل آن چه حقیقتاً سفید است، همان سفیدی است. بنابراین، سفیدی در اتصاف به سفید، تقدم به حقیقت بر گچ دارد.

هم‌چنین وجود بر ماهیت - در اتصاف به موجود - تقدم به حقیقت دارد، زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آن چه حقیقتاً و اولاً و بالذات موجود است، همان وجود است و اتصاف انسان و درخت و سنگ و چوب به موجود، مجازی و بالعرض است. چرا که در حقیقت وجود انسان و درخت و سنگ و چوب، موجود است، نه خود انسان و^۱....

۱. این قسم از تقدم و تأخر را صدر المتألهین افزوده و در بیان آن می‌گوید: «أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدم بالحقیقة، كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به: فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقق، والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني، وكذا الحال بين كل شئین اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم، وكان أحدهما منصفاً به بالذات والآخر بالعرض فأحدهما تقدم على الآخر... فإن قلت: ... فما الذي هو ملاك التقدم في ما ذكرته؟ قلت: مطلق الثبوت والكون، سواء كان بالحقیقة أو بالمجاز.» (اسفار، ج ۳، ص ۲۵۷).

۶- تقدم و تأخر دهری

۶- ومنها: السابق و التقدم بالدهر، و هو تقدمُ العلة الموجبة على معلولها، لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له، كما في التقدم بالعلية، بل من حيث انفكاك وجودها و انفصاله عن وجود المعلول، وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة. و يقابله اللحوق و التأخر الدهري.
و هذا القسم قد زاده السيد داماد^۱، بناءً على ما صورّه من الحدوث و التقدم الدهريين، و سيجيء بيانه.

ترجمه

۶. سبق و تقدم بالدهر [سبق دهری]: و آن تقدم علت إيجاب كننده بر معلولش می باشد، اما نه از آن جهت كه وجود آن را ایجاد کرده و افاضه می کند، آن طور كه در تقدم بالعلیه بیان شد، بلکه از جهت انفكاك وجود علت و جدایی آن از وجود معلول و قرار گرفتن عدم معلول در مرتبه وجود علت؛ مانند تقدم عالم تجرد عقلي بر عالم ماده و در مقابل آن هم تأخر دهری قرار دارد.
این قسم را سید داماد^۱ بنا بر حدوث و قدم دهری كه آن را تصویر نموده، افزوده است و ما در آینده از آن بحث خواهیم كرد^۱.

شرح و تفسیر

این قسم از تقدم و تأخر را برای نخستین بار محقق داماد^۲ بیان کرده است. تقدم و

۱. در فصل سوم از همین بخش.

۲. میر برهان الدین محمد باقر داماد متخلص به «اشراق» و ملقب به «معلم ثالث» از فیلسوفان بنام دوره صفویه

تأخر دهری از یک جهت شبیه تقدم و تأخر زمانی است و آن این‌که در هر دو متقدم و متأخر از هم منفک و جدا می‌باشند و با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ از این جهت با تقدم و تأخر علی و طبعی تفاوت دارد، چرا که متقدم و متأخر در تقدم علی و طبعی با یکدیگر جمع می‌شوند. اما تفاوت تقدم و تأخر دهری با تقدم و تأخر زمانی در آن است که انفکاک در اولی، طولی است ولی در دومی، عرضی می‌باشد.

«مافیہ التقدّم» در این نوع از تقدم و تأخر عبارت است از: «تحقق داشتن در متن عالم وجود». بنابراین، آنچه میان متقدم و متأخر مشترک است، همان «تحقق داشتن در متن عالم وجود» است و در عین حال بهره و نصیب متقدم از این تحقق و «کون و متن واقع» بیش از متأخر است. فی‌المثل عالم مجرد عقلی بر عالم ماده تقدم دهری دارد، زیرا این دو عالم، هر دو، بخشی از جهان هستی را اشغال کرده‌اند، و در متن عالم وجود تحقق دارند؛ از این جهت با هم مشترک‌اند، اما فرقی‌شان در این است که عالم مجرد عقلی، چون علت مفیض عالم ماده بوده و بر آن احاطه و جود دارد، هر چه از متن عالم وجود را عالم ماده اشغال کرده، عالم مجرد عقلی نیز در آن جا تحقق دارد، اما عالم مجرد عقلی مرتبه‌ای از متن عالم وجود را اشغال کرده است که عالم ماده به لحاظ حدّ و جودی خاص خود، آن را اشغال نکرده است و از این جهت عالم مجرد عقلی متقدم و عالم ماده متأخر است.

→ است. او فرزند امیر شمس‌الدین محمد استرآبادی مشهور به «داماد» است و علت این اشتها آن است که او با دختر محقق کرکی تزویج کرده بود. میرداماد سال‌ها در مشهد مقدس رضوی به تحصیل علوم عقلی و نقلی اشتغال داشت و به تحقیق در آثار فلسفی گذشتگان، به ویژه شفا، اشارات ابن‌سینا پرداخت و سپس مدتی در قزوین و چندگاهی در کاشان و سرانجام در اصفهان رحل اقامت افکند و عمر با برکت خود را به تدریس و تألیف گذراند و در سال ۱۰۴۱ هجری در نجف اشرف رخت از این جهان بربست و در همان جا به خاک سپرده شد. میرداماد اگر از حکمای طراز اول اسلامی به شمار نرود، لااقل در طراز دوم هست. وی علاوه بر این‌که فیلسوف بود، فقیه و ریاضیدان و ادیب و رجالی هم بود و روی هم رفته مردی جامع بود. (به نقل از مقدمه مهدی محقق بر کتاب قیادت و خدمات متقابل اسلام و ایران).

بنابراین می توان گفت: تقدم و تأخر دهی عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش و تأخر معلول از علت تامه اش، اما نه از آن جهت که علت تامه به معلولش وجوب و ضرورت می دهد، آن گونه که در تقدم و تأخر علی ملاحظه شد، بلکه از آن جهت که وجود علت منفک و جدا از وجود معلول است و عدم معلول در مرتبه وجود علت تقرر دارد.

۷- تقدم و تأخر رتبی

۷- ومنها: السبق والتقدم بالرتبة، أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوضع والاعتبار؛ فالأول: كالأجناس والأنواع المترتبة، فإنك إن ابتدأت أخذاً من جنس الأجناس، كان سابقاً متقدماً على ما دونه، ثم الذي يليه، وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير؛ وإن ابتدأت أخذاً من النوع الأخير، كان الأمر في التقدّم والتأخر بالعكس. والثاني: كالإمام والمأموم، فأنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب، كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثم من يليه على من يليه؛ وإن اعتبرت المبدأ هو الباب، كان أمرُ السبق و اللحوق بالعكس. ويقابلُ السبق و التقدّم بالرتبة، اللحوق و التأخر بالرتبة.

ترجمه

۷- سبق و تقدم بالرتبه [تقدم رتبی]: اعم از آن که ترتیب به مقتضای طبع بوده باشد، یا بر حسب وضع و قرار داد. قسم اول مانند: اجناس و انواع مترتب، که اگر از سرسلسله اجناس شروع شود، جنس الاجناس، مقدم و پیش از دیگر جنس ها خواهد بود و اگر از نوع اخیر شروع شود، تقدم و تأخر اجزای آن وارونه می شود. و قسم دوم مانند: امام و مأموم، که اگر مبدأ را محراب در نظر بگیرید امام، سابق و مقدم بر همه خواهد بود و در مرتبه بعد مأموم پشت سر او و در مرتبه بعد از آن

مأمومین ردیف بعدی قرار می‌گیرند و اگر مبدأ را درج مسجد قرار دهیم، امر پیشی و پسی به عکس خواهد بود.

در مقابل سبق و تقدم بالرتبه لحقوق و تأخر بالرتبه قرار دارد.

شرح و تفسیر

در تقدم و تأخر رتبی، ملاک تقدم و تأخر عبارت است از: «نسبت قرب و نزدیکی به یک مبدأ معین و محدود». این نوع تقدم و تأخر در جایی تصویر می‌شود که چینش و ترتیب خاصی میان چند شیء برقرار شود و آن‌گاه آن اشیا با مبدأ خاصی سنجیده و نسبت دوری و نزدیکی آنها به آن مبدأ لحاظ شود؛ پس آن چه به مبدأ نزدیک‌تر باشد، متقدم و سابق خواهد بود و آن چه از مبدأ دورتر باشد، متأخر و لاحق خواهد بود. میدانی که برای چند امر مترتب در نظر گرفته شود، جهت ترتیب میان آن امور را مشخص می‌سازد؛ این مبدأ در این نوع از تقدم و تأخر امری اعتباری است؛ یعنی به نحوه لحاظ و قرارداد ما وابسته است. اما اصل ترتیب و چینش گاهی طبیعی است و گاهی وضعی و قراردادی. هم‌چنین این ترتیب گاهی عقلی و زمانی حسی است.

ترتیب طبیعی: به عنوان مثال ترتیب میان اجناس و انواع مترتب بر یک‌دیگر، یک ترتیب طبیعی و عقلی است. در سلسله اجناس و انواع مانند سلسله: جوهر، جسم، جسم نامی، حیوان و انسان، ترتیب میان اجزای یک ترتیب طبیعی و خارج از دایره وضع و قرارداد است. یعنی جسم نامی طبعاً میان جسم و حیوان قرار می‌گیرد و نمی‌توان جای آن را تغییر داد؛ مانند عدد سه که طبعاً میان عدد دو و چهار قرار می‌گیرد و اگر جای آن تغییر کند، دیگر عدد سه نخواهد بود. اما چنان‌که گفتیم تعیین مبدأ، بسته به قرارداد و اعتبار ما است. اگر در سلسله یاد شده، مبدأ را جنس عالی، یعنی جوهر، قرار دهیم، در این صورت جسم متقدم بر جسم نامی و جسم نامی متقدم بر حیوان و حیوان نیز متقدم بر انسان خواهد بود، اما اگر مبدأ را نوع الانواع، یعنی انسان، در نظر

بگیریم، حیوان متقدم بر جسم نامی و جسم نامی متقدم بر جسم و جسم نیز متقدم بر جوهر خواهد بود.^۱

ترتیب وضعی: ترتیبی که میان امام و مأمومین و نیز میان صفوف متعدد مأمومین در نماز جماعت برقرار می‌شود، نمونه‌ای از ترتیب وضعی و قراردادی است، زیرا امام می‌تواند جای خود را به یکی از مأمومین بدهد، و هر یک از مأمومین نیز می‌توانند جای خود را تغییر دهند و هیچ لزومی ندارد که مثلاً حسین جلو بایستد و حسن پشت سر او واقع شود؛ مضافاً بر این که اصل جلو قرار گرفتن امام امری قراردادی است که شارع مقدس آن را جعل کرده است. در مثال یاد شده اگر محراب مسجد مبدأ فرض شود امام، متقدم و مأموم، متأخر خواهد بود، زیرا امام و مأموم هر دو نسبت قرب و نزدیکی به آن مبدأ دارند و در اصل این نسبت مشترک‌اند، اما امام بهره بیشتری از نسبت قرب به محراب دارد و اگر مبدأ درب مسجد فرض شود، قضیه به عکس می‌شود و آخرین صف مأمومین متقدم بر همه، و امام متأخر از همه خواهد بود.

۸- تقدم و تأخر به شرف

۸ - ومنها: السبقُ بالشرفِ، وهو السبقُ في الصفاتِ الكماليةِ، كتقدمِ العالمِ علی الجاهلِ، والشجاعِ علی الجبانِ.

ترجمه

۸ - سبق بالشرف: و آن عبارت است از پیشی در صفات کمالی؛ مانند: تقدم دانا بر

۱. سر این که گفتیم در این مورد ترتیب، عقلی است، آن است که در خارج شیء واحد است که جوهر، جسم، جسم نامی، حیوان و انسان، همگی بر آن صدق می‌کنند. اما عقل که این مفاهیم گوناگون را از آن مصداق واحد انتزاع می‌کند، ترتیب خاصی را میان آنها ادراک می‌کند، که بر اساس این ترتیب اگر جوهر را مبدأ قرار دهیم، جسم به آن نزدیک‌تر بوده و متقدم بر جسم نامی و حیوان می‌باشد و اگر انسان را مبدأ قرار دهیم، حیوان به آن نزدیک‌تر بوده و متقدم بر جسم نامی و جسم خواهد بود.

نادان و تقدم دلیر بر ترسو.

شرح و تفسیر

تقدم و تأخر به شرف در امور معنوی که زیادت و نقصان می پذیرد، مطرح می شود. ملاک و تأخر در این جا همان «فضیلت و برتری در ارزش های متعالی» است؛ مثلاً انسان دلیر و انسان ترسو هر دو بهره ای از شجاعت دارند - زیرا انسان ترسو لااقل قوه و استعداد شجاعت را در خود دارد - اما این شجاعت در انسان دلیر به فعلیت رسیده و در انسان ترسو به فعلیت نرسیده است. یا دو فقیه که یکی اعلم از دیگری است، هر دو در ملکه فقاقت مشترک اند، اما بهره اعلم از آن ملکه بیش از دیگری است و لذا بر وی تقدم دارد. به تعبیر استاد مطهری هر جا که یک افعال تفضیل را بتوان به کار برد و بتوان گفت که این یکی مبدأ اشتقاق را بیشتر از دیگری دارد، این نوع از تقدم و تأخر هم برقرار خواهد بود؛ مانند: اعلم، اشجع، اتقی و اورع^۱.

کلام مؤلف رحمته در *نهاية الحكمة* با آنچه در این جا گفته اند، تفاوت دارد. در *نهاية الحكمة* اولاً: این نوع تقدم و تأخر را در مورد رذایل هم مطرح می کنند؛ بر خلاف این جا که مورد آن را تنها صفات کمالی و ارزش های متعالی می دانند؛ ثانیاً: ملاک تقدم و تأخر را مؤلف در این جا همان فضیلت و برتری در ارزش های متعالی می داند، اما در *نهاية الحكمة* ملاک را معنایی می داند که شأنیت اتصاف به فضیلت و یا رذیلت را دارد. بنابراین، در مثال یاد شده، ما فيه التقدم همان انسان است، زیرا انسان معنایی است که شأنیت اتصاف به فضیلت شجاعت را دارد و چون آنچه را ترسو دارد، انسان دلیر نیز دارد، ولی انسان دلیر مرتبه ای از شجاعت را دارد که ترسو فاقد آن می باشد، لذا انسان دلیر مقدم بر ترسو است و نسبتش به انسانیت بیش از ترسو می باشد.

۱. ر. ک: شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۱۹۲.

الفصل الثاني:

في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر، الذي فيه التقدم. ملاكُ السبقِ في السبقِ الزماني هو النسبةُ إلى الزمان، سواءً في ذلك نفسُ الزمانِ والأمرُ الزماني؛ وفي السبقِ بالطبع هو النسبةُ إلى الوجود، وفي السبقِ بالعلية هو الوجود، وفي السبقِ بالماهية والتجوهر هو تفرُّزُ الماهية؛ وفي السبقِ بالحقيقة هو مطلقُ التحقق، الأعمُّ من الحقيقي والمجازي؛ وفي السبقِ الدهري هو الكونُ بمتنِ الواقع؛ وفي السبقِ بالرتبة النسبةُ إلى مبدءٍ محدودٍ، كالمحرابِ أو البابِ في الرتبةِ الحسية، وكالجنسِ العالی أو النوعِ الأخيرِ في الرتبةِ العقلية؛ وفي السبقِ بالشرفِ هو الفضلُ والمزية.

ترجمه

ملاك تقدم، همان امر مورد اشتراك میان متقدم و متأخر است، که تقدم در آن واقع

می‌شود.

ملاك پیشی در سبق زمانی همان انتساب به زمان است و از این جهت میان خود

زمان و حادثه واقع در ظرف زمان تفاوتی وجود ندارد. هم‌چنین ملاک پیشی در سبق

طبعی، انتساب به وجود و در سبق علی، وجوب و در سبق ماهوی، تشکیل ماهیت و در سبق بالحقیقه، مطلق تحقق، اعم از تحقق واقعی و مجازی و در سبق دهری، بودن در متن واقع و در سبق رتبی، انتساب به یک مبدأ مشخصی چون محراب و درب در موارد چینش حسی و جنس عالی یا نوع اخیر در موارد چینش عقلی و نیز در سبق بالشرف ملاک سبق، فضیلت و امتیاز می‌باشد.

شرح و تفسیر

در این فصل ملاک تقدم، که به نحو تشکیک هم در متقدم است و هم در متأخر، در هر یک از اقسام سبق و لحوق بیان شده است. ما برای سهولت در کار و برای این که هر یک از اقسام تقدم و تأخر را به نحو روشن و واضح بیان کرده باشیم، در فصل پیشین در ذیل بحث از هر یک از اقسام تقدم و تأخر، ملاک آن را نیز بین کردیم و از این رو، نیاز به تکرار دو باره آن نمی‌بینیم.

الفصل الثالث:

في القِدَمِ و الحدوثِ و أقسامِهما

كانتِ العامَّةُ تُطلقُ اللفظتين: «القديم» و «الحادث» على أمرين يشتركان في الانطباقِ على زمانٍ واحدٍ، إذا كان زمانٌ وجودٌ أحدهما أكثرَ من زمانٍ وجودٍ الآخرِ، فكان الأكثرُ زماناً هو القديم و الأقلُ زماناً هو الحادث و الحديث. و هما وصفان إضافيان؛ أي، إنّ الشيءَ الواحدَ يكونُ حادثاً بالنسبةِ إلى شيءٍ، و قديماً بالنسبةِ إلى آخر؛ فكان المحصلُ من مفهومِ الحدوثِ هو: مسبوقيّةُ الشيءِ بالعدمِ في زمانٍ، و من مفهومِ القدمِ: عدمُ كونه مسبوqاً بذلك.

ثم عَمَّمُوا مفهومي اللفظين، بأخذِ العدمِ مطلقاً يعمُّ العدمَ المقابلَ، و هو العدمُ الزمانيُّ الذي لا يجمعُ الوجودَ، و العدمَ المجمعَ، الذي هو عدمُ الشيءِ في حدِّ ذاته المجمعُ لوجوده بعدَ استنادِهِ إلى العلةِ.

فكان مفهومُ الحدوثِ: مسبوقيّةُ الوجودِ بالعدمِ، و مفهومُ القدمِ: عدمُ مسبوقيتهِ بالعدمِ. و المعنيانِ من الأعراضِ الذاتيةِ لمطلقِ الوجودِ، فإنَّ الوجودَ بما هو موجودٌ، إمّا مسبوqٌ بالعدمِ، و إمّا ليس بمسبوqٍ به، و عندَ ذلك صحَّ البحثُ عنهما في الفلسفةِ.

ترجمه

توده مردم لفظ قديم و حادث را به دو چیز اطلاق می کردند که زمان مشترکی داشته،

ولی زمان وجود یکی از آن دو، بیش از دیگری می‌باشد؛ آن‌که زمانش طولانی است قدیم و آن‌که زمانش کمتر است حادث و حدیث خوانده می‌شد. قدیم و حادث در این استعمال دو وصف اضافی و نسبی‌اند؛ یعنی یک شیء نسبت به شیئی، حادث و نسبت به شیء دیگر قدیم می‌باشد. بنابراین آن‌چه از معنای حدوث به دست می‌آید، آن است که شیء قبلاً در یک مقطع زمانی معدوم بوده است و آن‌چه از مفهوم قدم به دست می‌آید، آن است که شیء چنین سابقه‌ای ندارد.

آن‌گاه مفهوم این دو لفظ را توسعه دادند، به این صورت که عدم را به‌طور مطلق در نظر گرفتند؛ به نحوی که هم شامل عدم مقابل باشد - عدم زمانی که با وجود جمع نمی‌شود - و هم عدم مجامع. عدم مجامع، نیستی شیء در مرتبه ذاتش است که بعد از استناد به علت با وجود آن جمع می‌گردد.

در نتیجه مفهوم حدوث، آن شد که وجود سابقه عدم داشته باشد و مفهوم قدم، آن شد که وجود سابقه عدم نداشته باشد و این دو معنا از عوارض ذاتی مطلق وجود می‌باشند، زیرا موجود از آن جهت که موجود است [= مطلق وجود] یا سابقه عدم دارد و یا ندارد و چون چنین است بحث از آن دو در فلسفه [که از عوارض ذاتی مطلق وجود بحث می‌کند] روا می‌باشد.

شرح و تفسیر

معنای عرفی حدوث و قدم

در عرف عامه مردم حدوث به معنای «تازگی» و قدم به معنای «کهنگی» است. اگر یک چیز نسبت به چیز دیگری عمر کمتری داشته باشد، آن چیز را حادث، یعنی تازه می‌خوانند و آن شیء دوم که زمان بیشتری را اشغال کرده و عمرش طولانی‌تر است، قدیم و کهنه می‌خوانند؛ مثلاً شرح منظومه در مقایسه با اسفار کتاب حادث و جدیدی است و اسفار در مقایسه با شرح منظومه یک کتاب قدیمی و کهنه به شمار می‌رود، چرا

که از زمان تألیف اسفار چهار قرن می‌گذرد، اما از زمان تألیف شرح منظومه فقط دو قرن می‌گذرد. به دیگر سخن: معنای عرفی قدم عبارت است از: طولانی‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل و حدوث عبارت است از کوتاه‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل.

از تحلیل معنای عرفی حدوث و قدم دانسته می‌شود که: «قدیم» چیزی است که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز به وجود نیامده است، وجود دارد؛ به عبارت دیگر: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود می‌باشد؛ بر خلاف قدیم که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می‌باشد. در همان مثال بالا، کتاب اسفار در قرن یازدهم و دوازدهم وجود داشته است، اما کتاب شرح منظومه در این دو قرن هنوز پدید نیامده است. پس شرح منظومه مسبوق است به نبودن در زمانی (= قرن یازدهم و دوازدهم) که اسفار در آن موجود بوده است؛ بر خلاف اسفار که مسبوق نیست به نبودن در زمانی که شرح منظومه در آن موجود بوده است.

از این جا دانسته می‌شود که مفهوم عرفی حدوث و قدم دارای دو ویژگی است:

۱- این دو مفهوم نسبی و اضافی است، زیرا فقط هنگام مقایسه عمر دو پدیده و ملاحظه طولانی‌تر بودن عمر یکی نسبت به دیگری، آن مفاهیم به دست می‌آید و می‌توان یکی را متصف به حدوث و دیگری را متصف به قدم کرد. لذا یک شیء ممکن است در مقایسه با یک چیز حادث باشد و در مقایسه با چیز دیگری قدیم باشد. در همان مثال یاد شده، شرح منظومه در مقایسه با اسفار حادث و جدید است، اما نسبت به بدایة الحکمه قدیمی و کهنه به شمار می‌رود.

۲- در مفهوم عرفی حدوث و قدم تنها سبق و پیشی زمانی معتبر می‌باشد. زیرا حدوث در معنای عرفی اش، آن است که وجود شیء مسبوق باشد به عدم آن شیء در

یک زمان خاص؛ به دیگر سخن: عدم شیء، سبق زمانی و تقدم زمانی بر وجود آن داشته باشد.

اصطلاح فلسفی حدوث و قدم

حکما مفهوم عرفی حدوث و قدم را تغییر و در آن توسعه دادند؛ بدین صورت که اولاً: آن را از حالت نسبی و اضافی بودن در آورده و به شکل دو مفهوم نفسی در آوردند؛ ثانیاً: مفهوم عام سبق و تقدم را در آن معتبر دانستند، نه خصوص سبق زمانی. بنابراین، حدوث در اصطلاح فلاسفه عبارت است از: «مسبق بودن وجود شیء به عدم آن شیء» و قدم عبارت است از: «مسبق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء».^۱

حدوث و قدم از عوارض موجود مطلق است

اگر ما اصطلاح فلسفی حدوث و قدم را در نظر بگیریم، خواهیم دید که این دو، از اوصاف و احکام موجود مطلق به شمار می‌روند، زیرا موجود از آن جهت که موجود است، با چشم‌پوشی از هرگونه تعیین و تخصصی که دارد، یا وجودش مسبوق به عدم است و یا مسبوق به عدم نیست. بنابراین، موجود مطلق یا حادث است و یا قدیم. به همین دلیل است که بحث از حدوث و قدم در عداد بحث‌های فلسفی - که از احکام موجود مطلق گفت و گو می‌کند - به شمار می‌رود.

همان‌گونه که یادآور شدیم، مقصود از «سبق» در اصطلاح فلسفی حدوث و قدم، معنای عام آن است^۲، اما معمول و متعارف آن است که از میان انواع گوناگون سبق تنها

۱. از این جا نکته تقدیم بحث سبق و لحوق بر بحث حدوث و قدم دانسته می‌شود. در واقع شناخت دقیق حدوث و قدم و اقسام گوناگون آن، متوقف بر آشنایی پیشین با معنای دقیق سبق و لحوق و انواع گوناگون آن است.

۲. مؤلف رحمته در اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۴ ص ۲۶۶ در این باره می‌گوید: «پس از آن‌که مفهوم حدوث و قدم به

چهار نوع از آن در تعریف حدوث و قدم اخذ و اعتبار می شود که عبارتند از: سبق زمانی، سبق علی، سبق دهری و سبق به حق. بنابراین، حدوث و قدم بر چهار قسم خواهد بود:

۱- حدوث و قدم زمانی؛

۲- حدوث و قدم علی، که به حدوث و قدم ذاتی معروف است؛

۳- حدوث و قدم دهری؛

۴- حدوث و قدم به حق.

البته مؤلف رحمته در بدایه در بحث از اقسام سبق و لحوق، سبق و لحوق به حق را مطرح نکرده‌اند و لذا در این جا نیز از حدوث و قدم به حق بحثی به میان نمی آورند و فقط سه قسم نخست آن را مورد بررسی قرار می دهند.

حدوث و قدم زمانی

فمن الحدوثِ الزماني، و هو مسبوقيّة وجودِ الشيءِ بالعدمِ الزماني، كمسبوقيّة اليومِ بالعدمِ في أمس، ومسبوقيّة حوادثِ اليومِ بالعدمِ في أمس؛ ويقابلُهُ القَدَمُ الزماني، وهو عدمُ مسبوقيّةِ الشيءِ بالعدمِ الزماني، كمطلقِ الزمانِ الذي لا يتقدّمُهُ زمانٌ ولا زماني، وإلا ثَبَتَ الزمانُ من حيثُ انتفى، هذا خلفُ.

ترجمه

[بنابراین، حدوث چند قسم دارد.] یک قسم آن «حدوث زمانی» است؛ یعنی آن که

→ همان مسبوقیت و عدم مسبوقیت برگشت - و سبق و لحوق چنان که گذشت اقسامی دارد - حدوث و قدم نیز طبق انقسامات تقدم و تأخر انقسامات پذیرفته و اقسام پیدا خواهند کرد. البته استاد مطهری بر این گفته به دیده انکار می نگرد و در برابر آن اظهار تعجب می کند، و می گوید: «به قول آقای طباطبائی هر تأخیری حدوث است حتی حدوث شرفی!!!» (همان، ص ۲۷۴).

وجود یک چیز. سابقهٔ عدم زمانی داشته باشد؛ مانند امروز که سابقه نیستی در دیروز دارد و نیز پدیده‌های امروز که دیروز نبودند. در برابر آن هم «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از آن که شیء سابقهٔ عدم زمانی نداشته باشد؛ مانند مطلق زمان که پیش از آن نه زمانی وجود دارد و نه پدیده زمان‌مندی، چرا که در غیر این صورت، همراه با نفی زمان آن را اثبات کرده‌ایم و این خلاف فرض می‌باشد.

شرح و تفسیر

حدوث زمانی عبارت است از: «مسبق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن». پس اگر شیء به گونه‌ای باشد که زمانی معدوم بوده و سپس به وجود آمده است، آن شیء حادث زمانی خواهد بود. مقصود از «عدم زمانی» عدمی است که تدریجی است و بر زمان منطبق می‌شود. ممکن است گفته شود: عدم بطلان محض است و هیچ شیئی ندارد، لذا نمی‌توان به زمانی بودن و یا زمانی نبودن آن حکم کرد.

پاسخ آن است که: عدم در اثر اضافه شدن به وجودی که در برابر آن^۱ است، بهره‌ای از ثبوت می‌یابد و اگر آن وجود، تدریجی و منطبق بر زمان باشد، عدمی که جایگزین آن می‌شود نیز تدریجی و منطبق بر زمان خواهد بود. بنابراین شیئی که وجودش تدریجی و منطبق بر زمان است، عدمش نیز تدریجی و منطبق بر زمان خواهد بود.^۲ از این رو است که مؤلف رحمته در *نهاية الحكمه* می‌گوید: «حدوث زمانی شیء بدین معناست که: شیء یک وجود تدریجی دارد که بر قطعه‌ای از زمان منطبق می‌گردد و آن

۱. مقصود از وجودی که در برابر عدم است، همان وجودی است که عدم، آن را رفع کرده است؛ مثلاً اگر پدیده‌ای در سال ۱۳۷۰ به وجود آمد، عدم سابقش در برابر وجود سابقش است، نه وجودی که از سال ۷۰ حادث گشته است. البته تدریجی بودن و نبودن وجود سابق، تابع تدریجی بودن و نبودن وجود لاحق است.

۲. به‌طور کلی عدم در احکام خود تابع وجود است؛ به این معنا که عدم امری اعتباری و انتزاعی است. ذهن ما عدم را از مراتب وجود انتزاع می‌کند و این امر انتزاعی به دلیل انتزاعی بودنش در احکام خود تابع وجود است و طبعاً احکامش نیز مانند خودش، اعتباری خواهد بود.

وجود، مسبوق است به قطعۀ دیگری از زمان که عدم آن شیء بر آن منطبق می‌گردد.»
در برابر حدوث زمانی به معنای یاد شده، «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از: «مسبق نبودن وجود شیء به عدم زمانی» و لازمه مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی آن است که شیء مورد نظر در هر قطعۀ ای از زمان که پیش از قطعۀ دیگر فرض شود، موجود باشد، و وجودش بر آن منطبق گردد. بنابر نظر فلاسفه، کل عالم طبیعت قدیم زمانی است و هیچ زمانی نبوده است که عالم طبیعت در آن معدوم باشد.

یک نکته

شکی نیست که تعریف یاد شده برای حدوث زمانی، بر پدیده‌های واقع در زمان، یعنی حرکات، متحرکات و اموری که محصول حرکت‌اند، منطبق می‌گردد. اموری که امروز تحقق می‌یابند، حادث زمانی‌اند، چون دیروز نبوده‌اند و اموری که در این ماه تحقق می‌یابند، حادث زمانی می‌باشند، چون در ماه گذشته نبوده‌اند. و هکذا. اما سخن در آن است که آیا خود اجزای فرضی زمان را می‌توان «حادث زمانی» دانست، یانه؟

مؤلف رحمته‌الله در بدایة الحکمه اجزای زمان را نیز حادث زمانی و مطلق زمان را قدیم زمانی دانسته است. امروز، حادث زمانی است، چون وجودش مسبوق به عدم در دیروز است. سال ۷۰ حادث زمانی است، چون وجودش مسبوق به عدم در سال ۶۹ است. اما در نهایت الحکمه این مطلب را بدین صورت نمی‌پذیرد و می‌گوید: «حدوث و قدم به معنای یاد شده تنها بر حرکت‌ها و اشیای دارای حرکت (= متحرک‌ها) صدق می‌کند که وجودشان در ظرف زمان تحقق یافته و بر زمان منطبق می‌گردد. اما خود زمان به حدوث و قدم زمانی متصف نمی‌شود، زیرا برای زمان، زمان دیگری نیست تا وجودش بر آن منطبق گردد و در نتیجه مسبوق به نبودن در آن زمان و یا غیر مسبوق به نبودن در آن باشد.»

البته این در صورتی است که حدوث را همان مسبوق بودن و وجود شیء به نبودن در زمان گذشته بدانیم، اما اگر معنای آن را توسعه داده و بگوییم: حدوث زمانی یعنی: تحقق شیء بعد از عدم آن و این بعدیت و تأخر را همان بعدیت و تأخر زمانی در نظر بگیریم،^۱ در این صورت هر جزیی از زمان، حادث زمانی خواهد بود. زیرا زمان ذاتاً متصف به قبلیت و بعدیت ذاتی بوده و غیر مجامع است؛ به همین دلیل وجود هر جزء از زمان، مسبوق به عدم آن جزء می‌باشد؛ به گونه‌ای که هر یک از اجزای پیشین، مصداق عدم آن می‌باشد؛ اگر چه ظرف عدم آن نیست.

اما این که مطلق زمان، قدیم زمانی است، بدان دلیل است که اگر زمان حادث زمانی باشد، باید «زمانی بوده باشد که زمان معدوم بوده و آن‌گاه به وجود آمده است». چنان‌که ملاحظه می‌شود. قضیه فوق یک گزاره پارادکسیکال (= متناقض الاجزاء) است و در آن اثبات شیء و نفی آن جمع شده است. از این روست که ارسطو گفته است: «قائل به حدوث زمان ناآگاهانه به قدیم بودن زمان اعتراف کرده است». هم چنین مؤلف رحمه الله می‌گوید: «اگر بگوییم زمان، قدیم زمانی نیست، همراه با نفی زمان آن را اثبات کرده ایم.»

حدوث و قدم ذاتی

ومن الحدوثِ الذاتِيَّ، وهو مسبوقِيَّةٌ وجود الشيءِ بالعدمِ في ذاته، كجميع الموجوداتِ الممكنةِ، التي لها الوجودُ بعلةٍ خارجةٍ من ذاتها، و ليس لها في ماهيَّتها وحدٌ ذاتيها إلاَّ العدمُ.

فإن قلتَ: الماهيةُ ليس لها في حدِّ ذاتها إلاَّ الإمكانُ، ولازمُهُ تساوي نسبتيها إلى الوجودِ و العدمِ و خلوَ الذاتِ عن الوجودِ و العدمِ جميعاً، دونَ التلبُّسِ بالعدمِ، كما قيلَ.

۱. به دیگر سخن بگوییم: حادث زمانی چیزی است که عدمش تقدم زمانی بر وجودش دارد و وجودش تأخر زمانی بر عدمش دارد.

قلتُ: الماهيةُ و إن كانت في ذاتها خاليةً عن الوجودِ و العدمِ، مفتقرةً في تلُّسِها بأحدِهما إلى مرجحٍ؛ لكنَّ عدمَ مرجحِ الوجودِ و علتِه كافٍ في كونها معدومةً؛ و بعبارةٍ أُخرى: خلؤها في حدِّ ذاتها عن الوجودِ و العدمِ و سلُّبُهما عنها إنّما هو بحسبِ الحملِ الأوَّليِّ و هو لا ينافي اتصافها بالعدمِ حينئذٍ بحسبِ الحملِ الشائعِ. و يقابلُ الحدوثَ بهذا المعنى القدمُ الذاتِيُّ، و هو عدمُ مسبوقيةِ الشيءِ بالعدمِ في حدِّ ذاته؛ و إنّما يكونُ فيما كانتِ الذاتُ عينَ حقيقةِ الوجودِ الطارِدِ للعدمِ بذاتِه، و هو الوجودُ الواجِبِيُّ الذي «ماهيتهُ إنيتهُ».

ترجمه

قسم دیگر حدوث، «حدوث ذاتی» است که عبارت است از آن که وجود شیء، سابقه عدم و نیستی در مرتبه ذاتش داشته باشد؛ مانند همه موجودات ممکن که وجودشان به واسطه علتی خارج از ذات آنها می باشد و خودشان در مرتبه ماهیت و ذاتشان جز نیستی چیزی ندارند.

اگر اعتراض کنید که: ماهیت در مرتبه ذات خود جز امکان چیز دیگری ندارد و لازمه امکان هم آن است که نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان بوده و ذات، از هستی و نیستی خالی باشد، نه آن طور که گفته شد متصف به نیستی باشد.

در جواب گوئیم: گرچه ماهیت در مرتبه ذات از وجود و عدم تهی بوده و در اتصاف به یکی از آن دو نیاز به مرجح دارد، اما صرف نبود مرجح و علت وجود برای معدوم بودن آن کافی است. به دیگر سخن: تهی بودنش در مرتبه ذات از وجود و عدم و نفی هر دوی اینها از ذات به صورت حمل اولی می باشد و این منافاتی با آن ندارد که در همان حال به حمل شایع متصف به عدم گردد.

در برابر این معنای حدوث، «قدم ذاتی» قرار دارد و آن عبارت است از آن که شیء سابقه عدم در مرتبه ذات خود نداشته باشد. این نوع قدم فقط در جایی است که ذات

شیء، عین حقیقت وجود باشد، که ذاتاً طردکنندهٔ عدم می‌باشد و این حقیقت همان وجود واجب است که هویتش را تحقق و ثبوت تشکیل می‌دهد.

شرح و تفسیر

حدوث ذاتی عبارت است از: «مسبق بودن وجود شیء به عدم که در مرتبهٔ ذات آن تقرر دارد». باید توجه داشت عدمی که در حدوث ذاتی مطرح می‌شود، عدم مجامع است، برخلاف عدمی که در حدوث زمانی مطرح می‌شود، که عدم مقابل می‌باشد. توضیح این‌که: وقتی می‌گوییم: حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن، این عدم بر دو قسم است: ۱- عدم مقابل. ۲- عدم مجامع.

«عدم مقابل آن است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود؛ مانند عدم زمانی. عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی‌شود، بلکه هر کدام رافع دیگری می‌باشد.

وقتی شیء موجود می‌باشد، دیگر عدم زمانی نخواهد داشت و وقتی عدم زمانی داشته باشد، دیگر موجود نخواهد بود. اما «عدم مجامع» آن است که با وجود لاحق جمع می‌شود و عدم ذاتی از این قبیل است. پس در حدوث ذاتی، شیء حادث مسبوق به عدمی است که وجود آن شیء جمع می‌شود؛ یعنی شیء در همان حال که موجود است، ذاتاً معدوم است و این عدم، تقدم ذاتی بر وجود آن شیء دارد.

توضیح مطلب آن که اگر شیء ممکن را از مرحلهٔ ذات و ماهیت تا مرحلهٔ وجود یافتن در عالم خارج بررسی کنیم خواهیم دید که شیء بر حسب تحلیل عقل، مراتب متعددی را طی می‌کند. عقل در ابتدا و پیش از هر امر دیگری ماهیت شیء را می‌بیند و در آن مرتبه هیچ چیز دیگری جز ماهیت نیست. در مرتبهٔ پس از آن، امکان را اعتبار می‌کند؛ یعنی امکان را به عنوان یک وصف لازم برای این ماهیت درک می‌کند. در مرتبهٔ سوم نیازمندی ماهیت به علت مطرح می‌شود. در مرتبهٔ چهارم، علت آن را

ایجاب می‌کند. در مرتبه پنجم، ماهیت وجود بالغیر پیدا می‌کند. در مرتبه ششم، علت آن را ایجاد می‌کند و سرانجام در مرتبه هفتم آن ماهیت موجود می‌گردد. فلاسفه در مقام بیان این مراتب تحلیلی گفته‌اند: «الماهیة تقررت، فأمكننت، فاحتاجت، فواجبت، فوجدت، فوجدت».

چنان‌که ملاحظه می‌شود، وجود شیء ممکن در تحلیل عقل در مرتبه هفتم واقع می‌شود و شش مرتبه از مرتبه ذات و ماهیت آن تأخر دارد. پس وجودی که شیء ممکن از علت خود دریافت می‌کند، در مراتب سابق بر آن و از جمله در مرتبه ذات و ماهیت تحقق ندارد. پس وجود ممکن مسبوق است به عدم آن وجود در مرتبه ذات و ماهیت و این همان حدوث ذاتی ماهیت است، که بازگشتش به آن است که ماهیت در مرتبه ذات فاقد وجود می‌باشد.

همان‌گونه که مؤلف رحمته‌الله بیان کرده‌اند، قول به حدوث ذاتی ممکنات و این‌که وجود ممکن مسبوق به عدم آن در مرتبه ذات شیء است، با این مطلب که: «ماهیت در مرتبه ذات هم چنان‌که اقتضای وجود ندارد، اقتضای عدم هم ندارد» هیچ‌گونه منافات و ناسازگاری ندارد. زیرا ما نمی‌خواهیم بگوییم وجود ممکن مسبوق به عدمی است که ذات ممکن مقتضی آن است، بلکه می‌خواهیم بگوییم وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن تقرر ندارد.

تعریف‌های دیگر حدوث ذاتی

قدم ذاتی در برابر حدوث ذاتی است. بنابراین، قدیم ذاتی چیزی است که وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذات نیست. یک شیء تنها در صورتی می‌تواند قدیم ذاتی باشد که ماهیت نداشته باشد و ذاتش عین حقیقت وجود باشد. این موجود همان واجب تعالی است. زیرا هر موجود ماهیت داری، وجودش را از غیر دریافت می‌کند و خودش ذاتاً معدوم می‌باشد، لذا وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذات بوده

و حادث ذاتی خواهد بود، نه قدم ذاتی.

محقق سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «الحدوث الذاتي مسبوقية وجود الشيء بالليسية الذاتية، أو المسبوقية بالعدم المجامع. وهما الإمكان الذي هو لازم للماهية، أعني لاقتضاء الوجود و العدم من ذاتها، كما قال الشيخ: الممكن من ذاته أن يكون ليس، وله من علته أن يكون أيس».^۱

حاصل کلام محقق سبزواری آن است که حدوث ذاتی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم اقتضای وجود و عدم؛ به دیگر سخن: مسبوق بودن وجود شیء به امکان ذاتی. اشکالی که بر این تعریف وارد می‌آید آن است که عدمی که در حدوث مطرح می‌شود باید عدم همان شیء حادث باشد. حدوث یعنی این که وجود شیء مسبوق به عدم همان شیء باشد، اما عدمی که در تعریف محقق سبزواری آمده است عبارت است از عدم اقتضای وجود و عدم، نه عدم خود شیء.^۲

تعریف دیگر برای حدوث ذاتی را مؤلف رحمته در نهایت الحکمه بیان کرده است و آن عبارت است از مسبوق بودن ذاتی وجود شیء به وجود غیر خود. هر ممکنی ماهیتی دارد که وجودش را از غیر (= علت) دریافت می‌کند و آن علت تقدم وجودی بر آن ممکن دارد؛ لذا وجود هر ممکنی مسبوق به وجود غیر خودش - که همان علت هستی بخش است - می‌باشد. اشکال این تعریف نیز آن است که با تعریفی که برای اصل حدوث بیان شد، یعنی «مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن» سازگار نیست.

حدوث و قدم دهری

ومن الحدوثِ: الحدوثُ الدهريُّ، الذي ذكره السيّد المحققُ الدامادُ رحمته، و هو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في

۱. الفريدة الثالثة في القدم والحدوث، ج ۲، ص ۲۸۷، نشر ناب.

۲. ر. ک: شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۳۶.

السلسلة الطولية، و هو عدمٌ غيرٌ مجامع، لکنه غيرٌ زمني؛ كمسبوقية عالم المادّة بَعْدِهِ المتقرّر في عالم المثال، و يقابله القدمُ الدهريُّ، و هو ظاهرٌ.

ترجمه

قسم دیگر حدوث، «حدوث دهری» است که محقق داماد رحمته الله آن را بیان کرده است و آن عبارت است از آن که مرتبه‌ای از وجود، سابقه نیستی در مرتبه بالاتری از سلسله طولی وجود داشته باشد و این عدم، عدم غیر مجامع است، اما در عین حال عدم زمانی هم نیست؛ نظیر مسبوق بودن عالم ماده به نیستی در عالم مثال و در برابرش «قدم دهری» قرار دارد که نیاز به توضیح ندارد.

شرح و تفسیر

این قسم از حدوث و قدم رابطه مستقیمی با مسئله تقدم و تأخر دهری دارد؛ همان‌گونه که مبدع بحث تقدم و تأخر دهری سید داماد است، بحث حدوث و قدم دهری را نیز نخستین بار او بیان کرده است.

چنان‌که پیش از این بیان شد، تقدم و تأخر دهری عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش، از آن جهت که وجود علت جدا و منفک از وجود معلول است و عدم معلول در رتبه وجود علت تقرر دارد. از این جا می‌توان به تعریف حدوث دهری، یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم دهری آن، پی برد.

برای روشن شدن معنای «حدوث دهری» باید مفهوم «عدم دهری» توضیح داده شود. به عقیده سید داماد، شیء همان‌گونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود شیء جمع نمی‌شود - در برابر عدم ذاتی که با وجود شیء جمع می‌شود - هم‌چنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبه علت تامه شیء انتزاع می‌شود و این عدم دهری نیز عدم غیر مجامع است؛ یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود و چون مرتبه

علت تامه شیء مقدم بر مرتبه وجود خاص شیء است؛ بنابراین عدم دهری شیء که در مرتبه علت تامه آن است، مقدم و سابق بر وجود خاص شیء می باشد؛ در نتیجه می توان گفت: وجود هر معلولی مسبوق به عدم در مرتبه بالاتری از سلسله طولی وجود است و این همان حدوث دهری است، زیرا حدوث دهری عبارت است از: «مَسْبُوقِيَّةٌ وَجُودٍ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْوُجُودِ بَعْدِمِهِ الْمَتَقَرَّرِ فِي مَرْتَبَةٍ هِيَ فَوْقَهَا فِي السَّلْسِلَةِ الطَّوَلِيَّةِ».

به دیگر سخن: در سلسله طولی وجود، علت شیء در مرتبه ای مقدم بر آن شیء قرار دارد، زیرا وجود علت لزوماً قوی تر و شدیدتر از وجود معلول بوده و مرتبه بالاتری از کمال را دارا می باشد. بنابراین، معلول با حد وجودی خاص خود، در مرتبه علت خود وجود ندارد؛ پس در آن مرتبه معدوم می باشد و چون مرتبه علت مقدم بر مرتبه معلول است، عدم معلول در آن مرتبه نیز مقدم بر وجود معلول در مرتبه خود معلول خواهد بود. بنابراین، وجود خاص معلول، مسبوق است به عدم آن در مرتبه علت، مانند عالم ماده که وجودش مسبوق به عدمش است؛ عدمی که در عالم مثال متقرر است.

اما علت در مقایسه با معلول خود چنین رابطه ای ندارد؛ یعنی علت مسبوق به عدم متقرر در مرتبه معلول خود نمی باشد، چرا که اولاً: مرتبه معلول متأخر از مرتبه علت است، نه متقدم بر آن؛ ثانیاً: علت در مرتبه معلول موجود می باشد، نه معدوم؛ از این رو علت نسبت به معلول خود قدیم دهری می باشد.

یک نکته

ممکن است گفته شود: در جای خود ثابت شده که: «علت، تمام وجود معلول و کمال وجود معلول بوده و همه کمالات وجودی معلول را دارد». لذا نمی توان گفت: «معلول در مرتبه علت، نیست و نابود می باشد و عدم معلول در مرتبه علت تقرر

دارد». این دو قضیه را نمی‌توان با هم جمع کرد. در پاسخ به این سخن باید یادآور شد که آنچه ما از مرتبه وجود علت نفی می‌کنیم، معلول با حد وجودی خاص خود است، نه وجود معلول از آن جهت که وجودی مأخوذ از علت و برگرفته از آن است. ما به ناچار باید معلول با حد خاصش را مغایر با علت بدانیم و لازمه این مغایرت آن است که عدم و سلب معلول با حد خاصش، بر علت صدق کند وگرنه علت و معلول یکی خواهند بود.

بخش دهم:

قوه و فعل

مقدمه

وجود الشيء في الأعيان، بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، يسمى «فعلاً» ويقال: إن وجوده بالفعل؛ وإمكانه الذي قبل تحققه يسمى «قوة»، و يقال: إن وجوده بالقوة بعد؛ و ذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواءً فأنه مادام ماءً ماءً بالفعل و هواءً بالقوة، فإذا تبدل هواءً صار هواءً بالفعل و بطلت القوة؛ فمن الوجود: ما هو بالفعل، و منه: ما هو بالقوة. و القسمان هما المبحثان عنهما في هذه المرحلة. و فيها ستة عشر فصلاً.

ترجمه

تحقق یک شیء در خارج به گونه‌ای که آثار مورد انتظار بر آن مترتب گردد، «فعل» نامیده می‌شود و می‌گویند: وجودش «بالفعل» می‌باشد. و امکان تحقق آن شیء، که پیش از تحققش می‌باشد، «قوه» نامیده می‌شود و گفته می‌شود: وجودش هنوز «بالقوه» است. مانند آب که می‌تواند به بخار تبدیل گردد، که تا وقتی آب است، بالفعل آب بوده و بالقوه بخار می‌باشد؛ هنگامی که تبدیل به بخار شد، بالفعل بخار شده و قوه بخار شدن از بین می‌رود. بنابراین، وجود بر دو قسم است: «وجود بالفعل» و «وجود بالقوه». بحث ما در این بخش در طی شانزده فصل در مورد همین دو قسم می‌باشد.

شرح و تفسیر

در این بخش از بدایة الحکمه مسائل مربوط به قوه و فعل مطرح می‌شود و در پی

آن به تفصیل حرکت و اقسام و احکام آن مورد پژوهش قرار می‌گیرد. تا پیش از زمان صدرالمতألہین مسئله حرکت و مطالب راجع به آن در طبیعیات فلسفه و در ارتباط با بحث‌های مربوط به جسم مطرح می‌شد، اما صدرالمتألہین بحث حرکت را از بحث‌های امور عامه و به دنبال بحث قوه و فعل مطرح ساخت. و مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نیز از این شیوه پیروی نموده است.

تعریف قوه و فعل

وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالفعل است و یا فعلیت دارد، مقصود آن است که آن شیء به گونه‌ای است که آثار مورد انتظار از آن، بر او مترتب می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم در این جا یک درخت سیب بالفعل موجود است، مراد آن است که چیزی تحقق دارد که همه آثار واقعی درخت سیب را دارد: می‌توان در سایه‌اش نشست، از آن بالا رفت، از میوه‌اش تناول کرد و خلاصه چیزی دارد که هم‌اکنون واقعاً درخت سیب است.

اما وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالقوه است، مقصود آن است که شیئی وجود دارد که می‌تواند به آن چیز تبدیل شود و امکان تحقق آن چیز در او وجود دارد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: دانه سیب بالقوه درخت سیب است، مقصود آن است که هم‌اکنون واقعاً درخت سیب وجود ندارد، بلکه چیزی تحقق دارد که می‌تواند به درخت سیب تبدیل شود؛ به تعبیر دیگر: چیزی وجود دارد که درخت سیب می‌توان از آن به وجود آید.

بنابراین، فعل عبارت است از وجود خارجی شیء، به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب گردد و قوه عبارت است از امکان^۱ وجود شیء که پیش از تحقق آن

۱. مقصود از امکان در این جا همان امکان استعدادی است، نه امکان ماهوی که به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت می‌باشد.

است^۱. مثلاً نطفه تا وقتی نطفه است، بالفعل نطفه است و بالقوه انسان می‌باشد؛ آن‌گاه که رشد کرد و واجد نفس ناطقه شد، انسان بالفعل می‌شود.

از آن‌چه بیان شد دانسته می‌شود که قوه، مانند امکان، یک معنای اضافی می‌باشد؛ یعنی وصفی است که از نوعی مقایسه و سنجش اشیا با یک‌دیگر و ملاحظه رابطه خاصی میان آنها به دست می‌آید. اگر دو شیء داشته باشیم که یکی زماناً متقدم بر دیگری بوده به گونه‌ای است که متأخر می‌تواند در آن وجود یابد، در این صورت می‌گوییم: آن که متقدم است، حامل قوه شیء متأخر است و متأخر در آن بالقوه موجود است؛ آن‌گاه که شیء متأخر تحقق یابد، می‌گوییم: آن شیء فعلیت یافته است.^۲

قوه و فعل؛ دو وصف نسبی و اضافی

بنابراین، تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل، تقسیم قیاسی است؛ از این جهت، مانند تقسیم موجود به ذهنی و خارجی و نیز تقسیم موجود به واحد و کثیر می‌باشد.

از این‌جا می‌توان دانست که چرا فلاسفه در یک‌جا می‌گویند: فعلیت مساوق با وجود است و هر موجودی، از آن جهت که موجود است، بالفعل می‌باشد؛ از طرف دیگر می‌گویند: موجود بر دو قسم است: موجود بالفعل و موجود بالقوه. توضیح این‌که اگر ما موجود را فی‌نفسه و بدون مقایسه با موجودات دیگر در نظر بگیریم، آن موجود - هر چه باشد - متصف به فعلیت می‌گردد، اما اگر موجودات را با یک‌دیگر

۱. به دیگر سخن: موجود متقدم از آن جهت که فاقد وجود متأخر است و ممکن است واجد آن شود، موجود بالقوه نامیده می‌شود و آن‌گاه که واجد موجود متأخر گردد، بالفعل خوانده می‌شود.

۲. البته قوه در فلسفه دو اصطلاح دیگر نیز دارد: ۱ - قوه فاعلی که منشأ صدور فعل است. ۲ - قوه به معنای مقاومت که در برابر «لاقوه» به کار می‌رود و هر کدام نوعی از کیفیت استعدادی شمرده می‌شود. اصطلاحی که در این‌جا مدنظر است، گاهی قوه انفعالی نامیده می‌شود.

مقایسه کنیم و بعضی را با بعضی بسنجیم، خواهیم دید برخی از موجودات در مقایسه با برخی دیگر، فعلیت ندارند و آثار مطلوب از آنها، بر آنها مترتب نمی‌شود، از این جهت متصف به فعلیت نمی‌شوند. درست مانند آن‌چه در مورد تقسیم موجود به خارجی و ذهنی و نیز تقسیم آن به واحد و کثیر - با آن‌که وجود مساوق با خارجیت و وحدت است - گفته شد.

از مجموع آن‌چه بیان شد، هم‌چنین دانسته می‌شود که بحث از قوه و فعل، مقوله‌ای فلسفی است، زیرا قوه و فعل از اوصاف و احکام موجود مطلق بوده و موجود از جهت موجود بودن یا بالقوه است و یا بالفعل.

الفصل الأول:

كلُّ حادثٍ زمنيٍّ مسبقٌ بقوةِ الوجودِ

كلُّ حادثٍ زمنيٍّ فإنَّهُ مسبقٌ بقوةِ الوجودِ، لأنَّهُ قبلَ تحقُّقِ وجودِهِ يجبُ أن يكونَ ممكنَ الوجودِ، يجوزُ أن يتصَفَ بالوجودِ كما يجوزُ أن لا يوجدَ، إذ لو كان ممتنعَ الوجودِ استحالَ تحقُّقُهُ؛ كما أنَّه لو كانَ واجباً لم يتخلفَ عن الوجودِ، لكنَّهُ ربما لم يُوجدْ؛ وإمكانُهُ هذا، غيرُ قدرةِ الفاعلِ عليه، لأنَّ إمكانَ وجودِهِ وصفٌ له بالقياسِ إلى وجودِهِ، لا بالقياسِ إلى شيءٍ آخرَ كالفاعلِ. وهذا الإمكانُ أمرٌ خارجيٌّ، لا معنىً عقليُّ اعتباريٍّ لاحقٌ بماهيَّةِ الشيءِ، لأنَّهُ يتصَفُ بالشدَّةِ والضعفِ، والقربِ والبعدِ، فالنطفةُ التي فيها إمكانُ أن يصيرَ إنساناً أقربُ إلى الإنسانيَّةِ من الغذاءِ الذي يتبدَّلُ نطفةً، والإمكانُ فيها أشدُّ منه فيه.

وإذ كانَ هذا الإمكانُ أمراً موجوداً في الخارجِ فليسَ جوهرًا قائماً بذاتِهِ، وهو ظاهرٌ؛ بل هو عرضٌ قائمٌ بشيءٍ آخرَ؛ فلنسمِّه «قوَّةً»، ولنسمِّ موضوعه «مادَّةً»؛ فإنَّ لكلِّ حادثٍ زمنيٍّ مادَّةً سابقةً عليه تحملُ قوَّةً وجودِهِ.

ترجمه

هر پدیده زمان مندی مسبق به قوه وجود و تحقق می باشد، چرا که پیش از به وجود

آمدنش باید وجودش ممکن باشد و بتواند متصف به هستی گردد؛ همان‌طور که می‌تواند متصف به هستی نشده و به وجود نیاید، زیرا اگر وجودش ممتنع باشد تحقق آن محال خواهد بود؛ همان‌طور که اگر وجودش واجب باشد هرگز از هستی جدا نمی‌گشت و هیچ‌گاه معدوم نمی‌بود؛ در حالی که چنین نیست. از طرفی هم این امکان، چیزی است غیر از قدرت فاعل بر ایجاد آن، زیرا امکان وجود یک پدیده وصفی است که آن پدیده در مقایسه با وجودش متصف به آن می‌گردد، نه در مقایسه با شیء دیگری نظیر فاعل.

هم‌چنین این امکان امری خارجی است، نه معنایی که عقل آن را اعتبار کرده و وصف ماهیت قرار داده باشد، چرا که متصف به شدت و ضعف و نزدیکی و دوری می‌شود؛ مثلاً نطفه، که امکان انسان شدن در آن هست، به انسانیت، نزدیک‌تر از غذایی است که تبدیل به نطفه می‌گردد؛ همین‌طور امکان انسان شدن در نطفه، شدیدتر از امکانی است که در غذا می‌باشد.

حال که [معلوم گشت] امکان، یک امر موجود در خارج می‌شود، [باید دانست که] جوهری قائم به ذات خود نیست و این واضح است، بلکه عرضی است متکی بر شیء دیگر. ما این امکان را «قوه» و موضوعش را «ماده» می‌نامیم. در نتیجه هر پدیده زمان‌مندی دارای ماده‌ای پیش از خود می‌باشد که بار قوه وجود آن را حمل می‌کند.

شرح و تفسیر

در این فصل یک قاعده معروف فلسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد و بر آن برهان اقامه می‌شود؛ آن قاعده این است که هر پدیده‌ای که در مقطع خاصی از زمان تحقق می‌یابد و به اصطلاح حادث زمانی است، وجودش مسبوق به قوه و استعداد و امکان می‌باشد. بر این اساس اثبات می‌شود پدیده‌های مادی که وجودشان ازلی نیست، همیشه از پدیده مادی دیگری که حامل قوه و استعداد آن پدیده دوم‌اند، به وجود می‌آیند. به دیگر سخن: محال است که یک پدیده مادی، از عدم و نیستی محض به

وجود آید و وجودش کاملاً ابداعی و بی سابقه باشد^۱.

استاد مظهری می‌گوید:

فلاسفه برهان عقلی اقامه می‌کنند که در جریان طبیعت و در نظام «زمان و مکان»، «پدید آمدن از هیچ» محال است. هر حادث و پدیده‌ای، به عقیده فلاسفه، مسبوق است به «ماده» قبلی. پس این که بشر نمی‌تواند از «هیچ» یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حدّ ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک مصنوع، وجود «ماده» است.^۲

در این فصل ابتدا بیان می‌شود که هر پدیده حادثی پیش از حدوثش ممکن الوجود است. آن‌گاه اثبات می‌شود که این امکان، یک امر وجودی است، نه صرفاً اعتبار عقلی. این امر وجودی که پیش از پدیده حادث تحقق دارد، همان است که آن را «قوه» می‌نامند. بنابراین، ثابت می‌شود: هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجودی می‌باشد و در پی آن، یادآوری می‌شود که امکان و قوه یاد شده، عرض است و نیاز به موضوعی دارد که حامل آن باشد و آن موضوع «ماده» نامیده می‌شود. بنابراین، هر پدیده، علاوه بر آن که مسبوق به قوه و امکان است. هم چنین مسبوق به ماده‌ای است که حامل آن قوه می‌باشد. این همان قاعده معروف فلسفی است که: «کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بقوهٍ و مادّةٍ تحملها». در پایان شش مطلب مهم به عنوان نتیجه بحث بیان می‌شود.

۱. اساساً منشأ پیدایش مفهوم قوه و استعداد در اندیشه فلاسفه این بوده است که ایشان ملاحظه کردند که جهان طبیعت مجموعه‌ای از پدیده‌های متغیر و متحول است، پدیده‌هایی که دائماً در حال تبدل و تبدیل به اشیای جدید هستند. در عین حال دیده‌اند هر چیزی مستقیماً قابل تبدیل به هر چیز دیگری نیست و حتی اگر همه موجودات مادی، قابل تبدیل به یک‌دیگر باشند، این کار مستقیماً و بدون واسطه انجام نمی‌گیرد؛ مثلاً آهن مستقیماً به گیاه و یا حیوان تبدیل نمی‌شود، بلکه برای تبدیل شدن به آنها باید مراحلی را بگذرانند و دگرگونی‌هایی را پیدا کند تا آماده تبدیل به آن گردد. در این جا بود که این اندیشه برای فیلسوفان پیدا شد که موجودی می‌تواند تبدیل به موجود دیگر شود که «قوه» وجود آن را داشته باشد و بدین ترتیب اصطلاح قوه و فعل در فلسفه مطرح شد.

۲. پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۱.

هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است

نخستین بار بوعلی سینا برای اثبات این مدعا استدلال اقامه کرده است.^۱ صدرالمآلهین نیز همان برهان را با اندک تغییری در اسفار آورده است^۲ و بدون آنکه اشکالی بر آن وارد سازد از آن می‌گذرد. مقدمات این برهان به شرح ذیل است:

مقدمه نخست: هر پدیده حادثی، پیش از آنکه تحقق یابد، باید ممکن الوجود باشد؛ یعنی باید به گونه‌ای باشد که هم بتواند متصف به وجود شود و هم بتواند متصف به وجود نشود. به دیگر سخن: باید به گونه‌ای باشد که فی حد ذاته نه وجود برای آن ضرورت داشته باشد و نه عدم. این مقدمه، حقیقت روشنی را بیان می‌کند، زیرا پرواضح است که یک حادث زمانی، قبل از آنکه تحقق یابد، وجودش نه واجب است و نه ممتنع - چرا که اگر وجودش واجب بود، هرگز معدوم نبود و متصف به حدوث زمانی نمی‌شد، بلکه وجودش ازلی و ابدی و قدیم زمانی می‌بود. اگر وجودش ممتنع بود، هرگز موجود نمی‌شد و متصف به حدوث زمانی نمی‌گشت^۳ - و چون وجودش واجب و یا ممتنع نیست، لاجرم وجودش ممکن خواهد بود.

مقدمه دوم: این امکان چیزی است غیر از قدرت فاعل بر فعل. این مقدمه را بوعلی سینا و به تبع او دیگران، برای این ذکر کرده‌اند که امکان گاهی به معنای قدرت فاعل بر فعل به کار می‌رود؛ مثلاً گفته می‌شود: این کار برای من ممکن است؛ یعنی من بر آن قدرت دارم. اما در این جا مقصود از امکان، قدرت فاعل بر فعل نیست، زیرا امکان به معنای قدرت فاعل، وصفی است که فعل در مقایسه با فاعل و به لحاظ

۱. ر. ک: الهیات شفاء، فصل دوم از مقاله چهارم.

۲. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۴۹ - ۵۲.

۳. خلاصه آنکه واجب بودن و نیز ممتنع بودن وجود حادث زمانی، هر دو با حدوث زمانی شیء منافات دارد و خلف فرض است.

توانایی فاعل بر ایجاد آن، بدان متصف می‌گردد، اما امکانی که در مقدمه نخست بیان شد، وصفی است که شیء در رابطه بانحوه وجودش بدان متصف می‌شود و بیانگر آن است که موجود بودن شیء و معدوم بودن آن هیچ‌کدام ضروری نیست.^۱

مقدمه سوم: امکان یاد شده امری وجودی است و در خارج موجود می‌باشد؛^۲ نه یک معنای انتزاعی و اعتبار عقلی محض؛ توضیح این‌که: امکان اصطلاحات گوناگونی دارد، که شرح آن در مرحله چهارم گذشت؛^۳ از جمله آنها امکان ذاتی و امکان استعدادی است. امکان ذاتی عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت، اما امکان استعدادی عبارت است از حالت تهیه و آمادگی شیء برای آن‌که تبدیل به شیء دیگری شود.

فرق اساسی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی در آن است که امکان ذاتی یک مفهوم اعتباری و انتزاعی است که وجود جداگانه‌ای در خارج ندارد، بلکه فقط معروضش، که منشأ انتزاعش است، ما بازای خارجی دارد؛ یعنی وقتی می‌گوییم: انسان ممکن‌الوجود است، چنین نیست که در خارج امری به نام امکان که دارای وجود خاصی برای خودش هست، عارض بر انسان شده باشد؛ آن‌گونه که علم،

۱. این مقدمه - چنان‌که یادآوری شده - صرفاً جنبه توضیحی دارد و در مقام رفع یک توهم است و نقش اساسی در استدلال ندارد؛ شاید به همین جهت مؤلف رحمته‌الله در *نهایة الحکمه* آن را حذف کرده است.

۲. کسانی که می‌گویند امکان استعدادی امری وجودی است، دو بیان مختلف دارند. گروهی از ایشان معتقدند: امکان استعدادی دارای ما بازای خارجی و عرضی است که در خارج بر موضوع خود عارض می‌شود. لذا این بحث را مطرح کرده‌اند که این عرض آیا از مقوله اضافه است، یا از مقوله کیف و یا مقوله دیگر. ظاهر کلمات مؤلف نیز همین نظر را تأیید می‌کند. اگرچه لازمه برخی دیگر از سخنان ایشان خلاف این نظریه است. اما عده دیگری معتقدند: وجودی بودن امکان استعدادی بدین معناست که چیزی است که از وجود شیء مستعد خارج نیست و از مرتبه و مرحله خاص وجود ماده انتزاع می‌شود. در نظر ایشان نسبت استعداد به ماده، نسبت متعین به مبهم است و مبهم و متعین در خارج عین یک‌دیگرند و اختلافشان بر حسب اعتبار ذهن است. هر متعین عارض تحلیلی مبهم است، نه عرض خارجی آن.

۳. ر. ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۳۳۱ - ۳۶۸.

شجاعت و لذت بر انسان عارض می‌شوند، بلکه وقتی ذهن ماهیت انسان را من حیث هی اعتبار می‌کند و آن را نه مقتضی وجود می‌بیند و نه مقتضی عدم، وصف امکان را از آن انتزاع کرده و بر آن حمل می‌کند.

اما امکان استعدادی یک امر وجودی است و ما بازای خارجی دارد؛ به عبارتی، یک امر حقیقی است نه اعتباری و به بیان سوم: از معقولات اولیه است نه از معقولات ثانیه فلسفی. دلیل عمده بر این مدعا آن است که امکان استعدادی متصف به شدت و ضعف و نزدیکی و دوری می‌شود^۱؛ اینها اوصاف وجودی هستند و تنها شیء موجود می‌تواند به آنها متصف شود؛ مثلاً نطفه‌ای که در آن امکان انسان شدن هست، در مقایسه با ماده خوراکی، که امکان نطفه شدن و سپس انسان شدن در آن وجود دارد، به انسان ممکن نزدیک‌تر است، چرا که نطفه برای انسان شدن باید مراحل کمتری را، در مقایسه با ماده خوراکی، طی کند و راهش به سوی انسان شدن کوتاه‌تر از راهی است که ماده خوراکی باید سپری کند. هم‌چنین استعداد و آمادگی برای تبدیل شدن به انسان در نطفه بیشتر از ماده خوراکی است.

حاصل آن‌که امکانی که هر پدیده مادی مسبوق به آن است - و در مقدمه نخست درباره آن بحث شد - غیر از امکان ذاتی است که یک اعتبار عقلی محض می‌باشد، زیرا این امکان متصف به شدت و ضعف و دوری و نزدیکی می‌شود؛ لذا یک امر وجودی بوده و همان است که امکان استعدادی نامیده می‌شود و امکان استعدادی همان قوه است. بنابراین، هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود می‌باشد^۲.

۱. بر خلاف امکان ذاتی که یک مفهوم متواطی است و هرگز متصف به شدت و ضعف نمی‌شود.

۲. این برهان ناتمام به نظر می‌رسد، زیرا آن چه در مقدمه نخست اثبات شده است، چیزی جز امکان ذاتی، که یک امر اعتباری و انتزاعی است، نمی‌باشد. اما در مقدمه سوم، مغالطه‌ای صورت پذیرفته و در آن، امکان به معنای تهیو و آمادگی یک شیء برای تبدیل شدن به شیء دیگر در نظر گرفته شده؛ آنگاه ادعا می‌شود که چون این حالت

هر حادث زمانی مسبوق به ماده است

تا این جا ثابت شد وجود هر پدیده مادی - که حادث زمانی است - مسبوق به امکان استعدادی - که یک قوه وجودی است - می باشد. اکنون می گوئیم: این امکان، اگرچه در خارج موجود است، اما چنان نیست که وجودش قائم به خود (لنفسه) باشد، بلکه وجودش، قائم به غیر (لغیره) است. به دیگر سخن: این امکان، یک ماهیت جوهری ندارد، بلکه عرض است.

دلیل این مدعا آن است که امکان یک حالت و وصف است و چنین نیست که خودش یک موجود جداگانه و مستقل باشد که به صورت یک شیء یا شخص خاصی ابراز وجود کند؛ چنان که مؤلف در تعلیقه بر اسفار می گوید:

امکان مورد بحث، هیتی در موضوع است که آن موضوع را با شیء دیگر (ممکن و مستعدله) مرتبط می سازد. عقل اگر این هیئت خاص را لحاظ کند، آن را یک نسبت متکرر که قائم به دو طرف (= موضوع و مستعدله) است، خواهد یافت. پس آنچه قائم به موضوع است، همان امکان شیء دیگر شدن است و آنچه قائم به ممکن و مستعدله است، همان امکان پیدایش آن در موضوع است.^۱

بنابراین، امکان استعدادی مورد بحث همیشه قائم به یک موضوع است. ما این موضوع را «ماده» و آن امکان را «قوه» می نامیم و چون ثابت شد هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود خود است و از طرفی آن قوه همیشه قائم به موضوعی به نام «ماده» است، نتیجه می گیریم: هر حادث زمانی مسبوق به ماده ای است که حامل قوه

→ آمادگی و استعداد شیء برای تبدیل شدن به شیء دیگر، متصف به شدت و ضعف و دوری و نزدیکی می شود، لاجرم امری وجودی می باشد و غیر از امکان ذاتی است. (ر. ک: حرکت و زمان، ج ۱، ص ۱۹۴، تعلیقه علی نهایة الحکمة، شماره ۲۸۶، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۴۸).

۱. اسفار، ج ۳، تعلیقه ص ۵۱.

وجود آن می باشد. این همان قاعده معروف است که: «کُلُّ حَدِثٍ زِمَانِيٌّ مُسَبَّوْقٌ بِقُوَّةٍ وَمَادَةٍ تَحْمِلُهَا».

ویژگی های ماده حامل قوه

وَجِبُ أَنْ تَكُونَ الْمَادَّةُ غَيْرَ أَبِيَّةٍ عَنِ الْفَعْلِيَّةِ الَّتِي تَحْمِلُ إِمْكَانَهَا، فَهِيَ فِي ذَاتِهَا قُوَّةٌ الْفَعْلِيَّةِ الَّتِي فِيهَا إِمْكَانُهَا، إِذْ لَوْ كَانَتْ ذَاتَ فَعْلِيَّةٍ فِي نَفْسِهَا لَأَبْتَّ عَنْ قَبُولِ فَعْلِيَّةٍ أُخْرَى، بَلْ هِيَ جَوْهَرٌ فَعْلِيَّةٌ وَجُودُهُ أَنَّهُ قُوَّةُ الْأَشْيَاءِ؛ وَهِيَ لِكُونِهَا جَوْهَرًا بِالْقُوَّةِ قَائِمَةٌ بِفَعْلِيَّةٍ أُخْرَى، إِذَا حَدَثَتِ الْفَعْلِيَّةُ الَّتِي فِيهَا قُوَّتُهَا، بَطَلَتِ الْفَعْلِيَّةُ الْأُولَى وَ قَامَتْ مَقَامَهَا الْفَعْلِيَّةُ الْحَدِيثَةُ؛ كَالْمَاءِ إِذَا صَارَ هَوَاءً، بَطَلَتِ الصُّورَةُ الْمَائِيَّةُ، الَّتِي كَانَتْ تُقَوِّمُ الْمَادَّةَ الْحَامِلَةَ لِصُورَةِ الْهَوَاءِ، وَقَامَتْ الصُّورَةُ الْهَوَائِيَّةُ مَقَامَهَا، فَتَقَوِّمُ بِهَا الْمَادَّةُ الَّتِي كَانَتْ تَحْمِلُ إِمْكَانَهَا.

وَمَادَّةُ الْفَعْلِيَّةِ الْجَدِيدَةِ الْحَادِثَةِ وَالْفَعْلِيَّةِ السَّابِقَةِ الزَّائِلَةِ وَاحِدَةٌ، وَإِلَّا كَانَتْ حَادِثَةً بِحُدُوثِ الْفَعْلِيَّةِ الْحَادِثَةِ، فَاسْتَلْزَمَتْ إِمْكَانًا آخَرَ وَ مَادَّةً أُخْرَى، وَ هَكَذَا، فَكَانَتْ لِحَادِثٍ وَاحِدٍ مَوَادُّ وَ إِمْكَانَاتٌ غَيْرٌ مُتَنَاهِيَّةٍ، وَ هُوَ مُحَالٌ؛ وَ نَظِيرُ الْإِشْكَالِ لِأَزْمٍ فِيمَا لَوْ قُفِّرَ لِلْمَادَّةِ حَدُوثٌ زِمَانِيٌّ.

ترجمه

ماده باید از پذیرش فعلیتی که حامل امکان آن است، ابا نداشته باشد. بنابراین، ماده در ذات خود، قوه فعلیتی است که در آن قرار دارد، زیرا اگر خودش به لحاظ ذاتش دارای فعلیت بود، از قبول فعلیت دیگر خودداری و امتناع می کرد، بلکه ماده جوهری است که فعلیت وجودش آن است که قوه اشیا می باشد و چون جوهری بالقوه و متکی به یک فعلیت دیگر است، در صورتی که آن چه به طور بالقوه در او هست به فعلیت برسد، فعلیت نخستین از بین رفته و فعلیت جدید به جای آن می نشیند؛ مانند آب که وقتی بخار

می‌شود، صورت آبی خویش را از دست داده - همان صورتی که ماده حمل‌کننده صورت بخاری به آن متکی بود - و صورت بخاری جای آن قرار می‌گیرد؛ از این پس، ماده‌ای که حامل امکان آن بود، به آن متکی می‌گردد.

[مطلب دیگر آن‌که ماده فعلیت جدید که پدید آمده و ماده فعلیت پیشین که از بین رفته یکی می‌باشد، چرا که در غیر این صورت، باید آن ماده هم زمان با پدید آمدن فعلیت جدید، به وجود آمده باشد، در این صورت، امکان دیگری و نیز ماده دیگری را می‌طلبید و این روند هم‌چنان ادامه پیدا می‌کرد؛ در نتیجه برای پیدایش یک پدیده مواد و امکان‌های بی‌شماری نیاز بود و این محال است. نظیر همین اشکال در فرض حدوث زمانی ماده نیز مطرح می‌شود.

شرح و تفسیر

گفتیم امکان استعدادی و قوه وجود شیء، امری عرضی است و وجودش متکی و وابسته به غیر می‌باشد. اکنون می‌خواهیم ببینیم موضوع این عرض، که ماده نامیده می‌شود، چیست؟ و چه ویژگی‌هایی دارد.

۱ - حیثیت ماده، حیثیت قوه محض است

مهم‌ترین ویژگی ماده آن است که جوهری است که حیثیتش، حیثیت قوه^۱، قبول و پذیرش است؛ یعنی جوهری است که چیزی نیست جز آن‌که می‌تواند چیزی را بپذیرد و صورت آن را به خود بگیرد. به دیگر سخن: ماده جوهری است که هیچ فعلیتی ندارد، جز فعلیت قبول و پذیرش. دلیل آن است که ماده در واقع حامل استعداد وجود شیء یا اشیای دیگر است؛ یعنی چیزی است که شیء یا اشیای دیگر

۱. قوه معنای عامی دارد که هم بر امکان استعدادی. که یک عرض است، اطلاق می‌شود و هم بر هیولای اولی، که جوهر می‌باشد.

می تواند در آن به وجود آید و با آن متحد گردد و این تنها در صورتی امکان پذیر است که ماده فی نفسه فاقد هرگونه فعلیتی باشد، زیرا هرگز دو فعلیت و به تعبیری دو تعین و تحصیل در یک موجود جمع نمی شود.

حاصل آن که: اگر ماده فی نفسه یک امر بالفعل باشد و حالت و چگونگی خاصی داشته باشد و آثار خاصی از آن بروز کند، از آن جهت که یک امر بالفعل است، از پذیرش هر فعلیت دیگری ابا و امتناع خواهد کرد و این خلف فرض است. زیرا فرض بر آن است که ماده حامل قوه و استعداد شیء است و آماده پذیرش و قبول آن می باشد.^۱

۲- ماده همیشه قائم به یک فعلیت دیگر است

از این جا می توان به ویژگی دوم ماده، دست یافت و آن این که ماده جوهری است که همیشه قائم و متکی به یک فعلیت دیگر بوده و در سایه وجود آن فعلیت، موجود می گردد. بدان دلیل که وجود، مساوق با فعلیت است و لذا چیزی که ذاتاً قوه محض است و هیچ بهره ای از فعلیت ندارد، جز در سایه یک امر بالفعل نمی تواند تحقق یابد.

به دیگر سخن: ماده ذاتاً یک امر مبهم و بدون تحصیل و تعین است، زیرا در غیر این صورت، از قبول و پذیرش تحصیل و تعین دیگر ابا و امتناع داشت، چرا که هرگز دو تحصیل و دو تعین در یک وجود جمع نمی شود. از سوی دیگر، وجود و تعین و

۱. گاهی نیز برای اثبات این که ماده جوهری است که ذاتش عین قوه و امکان است و حقیقتش همان امکان شدن می باشد، این گونه استدلال می شود: اگر ماده که موضوع قوه و استعداد است، خودش یک جوهر فعلیت دار باشد و ذاتاً قوه و استعداد محض نباشد، برای آن که چنین کیفیتی در آن پدید آید، نیازمند قوه و امکان پیشین است و همان امکان پیشین نیز، نیازمند امکان دیگری خواهد بود؛ به همین ترتیب تا بی نهایت این سلسله ادامه می یابد. و لازمه این مطلب آن است که برای تبدیل شدن هر موجودی به موجود دیگر و پیدایش هر جوهر و یا عرض جدیدی، بی نهایت اعراض تحقق یابد که هر کدام تقدم زمانی بر دیگری دارد. بنابراین، باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان و استعداد است و هیچگونه فعلیتی ندارد.

تحصل مساوق یکدیگرند. و هرگز شیء موجود نمی‌تواند بدون تعیین و تحصیل باشد. لذا ماده برای آن که موجود شود نیازمند جوهر دیگری است که ذاتاً فعلیت و تحصیل داشته باشد و با اتحادش با ماده به آن فعلیت و تحصیل بدهد و این جوهر همان صورت است.

اما باید توجه داشت که فعلیتی که ماده قائم به آن است، می‌تواند جای خود را به فعلیت دیگری بدهد؛ مثلاً وقتی آب تبدیل به بخار می‌شود، در واقع صورت آبی از ماده زایل می‌گردد و صورت بخاری جایگزین آن می‌شود. در این مثال ماده ابتدا قائم به صورت آبی بود و در آن هنگام حامل قوه و استعداد صورت بخاری بوده است، اما وقتی به بخار تبدیل می‌شود، صورت آبی را از دست داده و متقوم به صورت بخاری می‌گردد. در این حالت، به جای قوه بخار، واجد فعلیت آن می‌باشد.

پس اولاً: فعلیت‌ها و صورت‌هایی که ماده متقوم به آن است، به تدریج تغییر می‌کنند و جای خود را به یکدیگر می‌دهند؛ ثانیاً: با آمدن یک فعلیت، قوه و استعداد آن فعلیت از بین می‌رود، زیرا هرگز قوه شیء با فعلیت همان شیء جمع نمی‌شود.

۳- ماده با تغییر فعلیات، تغییر نمی‌کند

ماده‌ای که صورت‌های مختلف را می‌پذیرد، واحد است؛ یعنی همان ماده‌ای که ابتدا صورت آبی را پذیرفته بود، هم اکنون صورت بخاری را به خود گرفته است. چنین نیست که با رفتن صورتی و پیدایش صورت جدید، ماده آن صورت نیز از بین برود، و ماده جدید خودش حادث زمانی گردد، زیرا در این صورت، ماده جدید خودش حادث زمانی خواهد بود و قاعده «کلُّ حادثٍ زمانیٍّ مسبوقٌ بقوهٍ و مادهٍ تحملها» در مورد آن جاری می‌شود؛ در نتیجه آن ماده حادث، خودش نیازمند امکان دیگر و ماده دیگری خواهد بود. همین سخن در مورد آن امکان و ماده دیگر نیز

می آید. بدین صورت یک موجود حادث دارای امکان‌ها و ماده‌های نامحدودی خواهد بود و این تسلسل است و محال می‌باشد.

۴- ماده اولی قدیم زمانی است

نکته دیگر این که ماده و هیولای اولی قدیم زمانی است، زیرا اگر ماده حادث زمانی باشد، نظیر اشکال یاد شده لازم می‌آید. به این صورت که: اگر هیولای اولی حادث زمانی باشد، مشمول قاعده یاد شده می‌گردد و در نتیجه باید مسبوق به ماده دیگری باشد و آن ماده نیز، چون حادث زمانی است، باید مسبوق به ماده سومی باشد؛ به همین ترتیب: هر ماده‌ای مسبوق به ماده دیگری خواهد بود. این به معنای وقوع تسلسل در سلسله علل ماده است، که محال می‌باشد.

نتایج بحث

وقد تبینَ بما مرَّ أيضاً أولاً: أنَّ كلَّ حادثٍ زمنيٍّ فلهُ مادةٌ تحملُ قوَّةً وجودیه. و ثانياً: أنَّ مادةَ الحوادثِ الزمانيَّةِ واحدةٌ مشتركةٌ بینها.

و ثالثاً: أنَّ النسبةَ بینَ المادَّةِ و قوَّةِ الشیءِ التي تحملُها نسبةُ الجسمِ الطبيعيِّ والجسمِ التعليميِّ؛ فقوَّةُ الشیءِ الخاصِّ تعینُ قوَّةَ المادَّةِ المبهمةِ، كما أنَّ الجسمَ التعليميَّ تعینُ الامتداداتِ الثلاثَ المبهمةَ في الجسمِ الطبيعيِّ.

ورابعاً: أنَّ وجودَ الحوادثِ الزمانيَّةِ لا ینفكُ عن تغیرٍ في صورِها إن كانتِ جواهر، أو في أحوالِها إن كانتِ أعراضاً.

و خامساً: أنَّ القوَّةَ تقوُّمُ دائماً بفعلیة، و المادَّةُ تقوُّمُ دائماً بصورةٍ تحفظُها؛ فإذا حدثتِ صورةٌ بعد صورةٍ، قامتِ الصورةُ الحديثةُ مقامَ القديمةِ، و قومتِ المادَّةَ.

و سادساً: یتبیَّنُ بما تقدَّم: أنَّ القوَّةَ تتقدَّمُ علی الفعلِ الخاصِّ تقدِّماً زمانيّاً، و أنَّ مطلقَ الفعلِ یتقدَّمُ علی القوَّةِ بجمیعِ أنحاءِ التقدُّمِ، من علیّ، و طبعیّ، و زمانيّ، و غیرها.

ترجمه

با توجه به آن چه گذشت چند امر روشن می شود:

- ۱- هر پدیدهٔ زمان مندی، ماده ای دارد که حامل قوهٔ وجود آن می باشد.
- ۲- پدیده های زمان مند، یک مادهٔ مشترک دارند.
- ۳- نسبت بین ماده و قوهٔ شیء - که ماده حامل آن است - مانند نسبت جسم طبیعی و جسم تعلیمی می باشد؛ همان طور که جسم تعلیمی، امتداد در جهات سه گانه را - که در جسم طبیعی مبهم است - تعیین می دهد و مشخص می کند، قوهٔ یک شیء خاص نیز مادهٔ مبهم را معین و مشخص می سازد.
- ۴- وجود جوهرهای زمان مند همراه با تغییر دائمی صورت های آنها و نیز وجود عرض های زمان مند همراه با تحول همیشگی حالات آنها می باشد.
- ۵- قوه همیشه متکی به ماده است و ماده نیز اتکای دائم به صورتی دارد که حافظ و نگه دار آن می باشد. آن گاه که صورتی به دنبال صورت دیگر پدید می آید، صورت جدید جایگزین صورت قدیم گشته و ماده را قوام می دهد.
- ۶- از آن چه گذشت روشن می شود قوه، تقدم زمانی نسبت به فعلیت خاص دارد، اما مطلق فعلیت با همهٔ انواع تقدم - تقدم علی، طبیعی، زمانی و غیر آن - بر قوه مقدم می باشد.

شرح و تفسیر

از مطالبی که تاکنون بیان شد، می توان اموری چند را به شرح ذیل استنتاج کرد:

۱- هر حادث زمانی ماده ای دارد که حامل قوهٔ آن است

بر اساس این اصل، هر چیزی که تحقق می یابد، از عدم مطلق حادث نمی شود. هر چه حادث می شود از چیزی به وجود می آید. به این معنا که ماده اش قبلاً وجود داشته

است و از آن ماده و در آن، چیز تازه‌ای به وجود می‌آید. روش مؤلف رحمته برای اثبات این اصل بدین صورت بود که ابتدا ثابت کرد هر حادث زمانی مسبوق به قوه و وجود آن است؛ آن‌گاه با توجه این که این قوه، یک امر عرضی است، که نیازمند یک جوهر است، نتیجه گرفت که هر حادث زمانی، مسبوق به جوهری است که حامل قوه و وجود آن می‌باشد و آن جوهر، ماده نامیده می‌شود. سپس ویژگی‌ها و خصوصیات این ماده را برشمرد.

۲- ماده حوادث زمانی یکی است

در طی این فصل بیان شد که ماده، قوه محض است و همواره باید بر یک فعلیت تکیه زند و در سایه وجود آن، تحقق و تحصیل یابد. اما این فعلیت، به مقتضای قانون حرکت و تحوّل همگانی، ثابت و پایدار نمی‌ماند، بلکه جای خود را به فعلیت دیگر می‌دهد: دائماً فعلیتی می‌رود و فعلیت دیگری می‌آید و در جای آن می‌نشیند. با این حرکت و تحوّل، زنجیره‌ای از حوادث و پدیده‌ها متوالیاً به وجود می‌آید. و گفته شد که ماده این حوادث امری ثابت و مشترک میان آنهاست؛ چنین نیست که با رفتن یک صورت و یک فعلیت، ماده آن صورت نیز زایل گردد و همراه با حدوث فعلیت جدید، ماده جدیدی حادث شود، چه در این صورت لازم می‌آید با حدوث هر پدیده مادی، بی‌نهایت ماده و قوه تحقق یابد و این پذیرفتنی نیست.^۱

۳- نسبت ماده به قوه، نسبت مبهم به معین است

مؤلف رحمته در موارد متعددی به این مطلب اشاره کرده‌اند که نسبت ماده به قوه،

۱. در این جا مطلب دیگری نیز هست و آن این‌که: ماده همه موجودات مادی یکی است. یعنی کل عالم ماده یک هیولا و یک ماده بیشتر ندارد. کثرتی که هیولا و ماده به آن متصف می‌شود، در واقع وصف برای صورت‌های طاری بر آن است.

نسبت جسم طبیعی به جسم تعلیمی است. جسم طبیعی جوهری است که در سه جهت امتداد دارد، اما در ماهیت خود اقتضایی نسبت به یک امتداد خاص ندارد. جسم طبیعی ذاتاً ممتد و کشش دار است، اما تا چه اندازه و به چه مقدار، جسم طبیعی از این جهت مبهم است و این جسم تعلیمی است که به امتداد آن در طول و عرض و عمق، تعیین و تحصیل می‌دهد. نسبت ماده به قوه و استعداد نیز به همین نحو است. ماده ذاتاً قوه شدن و قابلیت تبدیل و تبدل و پذیرش است، اما این که تبدیل به چه چیزی شود و چه چیزی را در خود بپذیرد؟ گندم شود یا جو؟ آهن شود یا نقره؟ انسان شود یا گوسفند؟ نسبت به هیچ یک از این امور اقتضای خاصی ندارد و از این جهت کاملاً مبهم است. این قوه است که به ماده تعیین می‌دهد و مطلق امکان و استعداد را، به صورت امکان و استعداد خاص و معین در می‌آورد^۱. بنابراین، اگر ماده نطفه آدمی قوه و استعداد انسان شدن دارد و ماده دانه گندم استعداد بوته گندم شدن دارد، به خاطر عروض قوه و استعداد خاصی بر هر یک از این موارد می‌باشد. و گرنه خود ماده قوه صرف است و نسبتش به همه چیز یکسان است. قوه عارض بر ماده، نسبت خاصی میان ماده و شیء یا اشیای خاصی برقرار می‌کند و از این جهت به قوه ماده تعیین می‌دهد. حاصل آن که: یک قوه جوهری هست که مبهم و نامعین است و یک قوه عرضی که به آن قوه جوهری مبهم تعیین می‌دهد؛ همان گونه که یک امتداد جوهری مبهم وجود دارد که به واسطه حجم - که یک امتداد عرضی است - تعیین می‌یابد.

۱. اگر این معنا خوب تحلیل شود، دانسته می‌شود که قوه در حقیقت چیزی نیست که در خارج بر ماده عارض شده باشد، همان گونه که جسم تعلیمی چیزی نیست که در خارج بر جسم طبیعی عارض شود، بلکه عروض و مغایرت تنها در ذهن و بر حسب تحلیل های عقلی است و در خارج، یک حقیقت و یک موجود بیش نیست. هر جسمی، هم جسم طبیعی است و هم جسم تعلیمی. مثلاً به دلحاظ و به دو اعتبار. اگر تقدر و اندازه آن را در نظر بگیریم، جسم طبیعی است و اگر تقدر و اندازه خاص آن را لحاظ کنیم، جسم تعلیمی است.

۴- پیدایش حوادث زمانی ملازم با حدوث تغییر در جواهر و یا اعراض است

اصل دیگری که از آن چه گفته آمد به دست می آید، آن است که حدوث و پیدایش یک پدیده جوهری همیشه ملازم با تغییر و تحوّل در صورت است و حدوث و پیدایش یک پدیده عرضی همواره ملازم با تغییر حالت می باشد. یعنی آمدن صورت جدید، توأم با رفتن صورت پیشین و آمدن عرض جدید همراه با رفتن عرض پیشین است. این بدان خاطر است که همیشه چیزی تبدیل به چیز دیگر می گردد و چنین نیست که اشیا ابتداءً و بدون هیچ سابقه‌ای به وجود آیند.

۵- ماده همواره قائم به یک صورت است

از آن جا که ماده قوه محض است و قوه در وجود و تحصیل خود نیازمند یک فعلیت می باشد، ماده همواره قائم به صورتی است که مقوم آن می باشد. البته این نیاز و احتیاج، نیاز به یک صورت خاص و معین نیست، بلکه به اصل صورت و فعلیت است؛ به همین دلیل صورت‌های گوناگون و متکثر به نحو علی‌البدل با ماده اتحاد می یابند و مایه بقای هستی آن می گردند.

۶- قوه بر فعلیت خاص تقدم زمانی دارد، اما مطلق فعلیت بر قوه به جمیع انحای تقدم، تقدم دارد

آن چه مستقیماً از مطالب این فصل نتیجه گرفته می شود آن است که قوه یک شیء، تقدم زمانی بر فعلیت آن شیء دارد و نیز ماده یک شیء تقدم زمانی بر صورت آن شیء دارد. اما تقدم زمانی قوه بر فعل در صورتی است که قوه شیء را با فعلیت همان شیء در نظر بگیریم، ولی اگر قوه یک شیء با مطلق فعلیت در نظر بگیریم، خواهیم دید که فعلیت به همه انحای تقدم، بر قوه شیء تقدم دارد.

بدین شرح که:

الف) تقدم زمانی: فعلیت نطفه بر قوه و استعداد انسان برای کسب مدارج علمی تقدم زمانی دارد.

ب) تقدم بالطبع: صورت، شریک علتِ فاعلی برای ماده و قوه است؛ پس صورت - که همان فعلیت شیء است - تقدم بالطبع بر ماده و قوه دارد.

ج) تقدم علی: عقل با صورت، مجموعاً علت تامه برای ماده و قوه است؛ لذا تقدم علی بر آن دارد.

د) تقدم بالحقیقه: قوه، کیف استعدادی است و بنا بر اصالت وجود حمل وجود بر آن، یک حمل مجازی است. اما حمل وجود بر وجود قوه، حقیقی است و وجود قوه همان فعلیت است، زیرا وجود مساوق با فعلیت است.

ه) تقدم بالدهر: عالم عقول - که فعلیت محض است - بر عالم ماده، که موطن قوه و ماده است، تقدم بالدهر دارد.

و) تقدم بالشرف: قوه نقصان و کمبود است و فعلیت، کمال و دارایی است و کمال بر نقصان برتری و شرف دارد.

الفصل الثاني:

في تقسيم التغير

قد عرفت، أنّ من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغير، إمّا في ذاته، أو في أحوال ذاته؛ فاعلم: أنّ حصول التغير إمّا «دفعي» و إمّا «تدریجي»؛ والثاني: هو الحركة، و هي نحو وجود تدریجي للشيء، ينبغي أن يبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى.

ترجمه

دانستید که پیدایش تغییر در ذات یک شیء، یا در حالات آن از لوازم خروجش از قوه به سوی فعل می‌باشد. پیدایش این تغییر یا دفعی است و یا تدریجی. قسم دوم همان حرکت است. و چون حرکت نوعی وجود تدریجی برای یک شیء می‌باشد، سزاوار است از این جهت در فلسفه نخستین مورد بحث قرار گیرد.

شرح و تفسیر

تغییر از ماده «غیر» و به معنای دیگر شدن و دگرگون شدن است و معنایی نزدیک به معنای تحول و تبدل دارد. در این فصل مؤلف رحمته به چند مطلب اشاره کرده است:

۱- ملازمه میان خروج از قوه به فعل و حدوث تغییر در ذات و یا صفات شیء

خارج شدن شیء از قوه به فعل مستلزم پیدایش تغییر در ذات و یا در احوال ذات آن شیء است. به بیان دیگر هرگاه یکی از قوای یک شیء به فعلیت می‌رسد، آن شیء دگرگون و متحول می‌شود و وضعیت دومی با وضعیت نخستین آن متفاوت می‌باشد؛ حال اگر آن فعلیت جدید، از نوع جوهری باشد، تغییر و تبدل در ذات و جوهر شیء حاصل می‌آید؛ مانند آن‌جا که خاک تبدیل به گیاه می‌شود، اگر آن فعلیت جدید، عرضی باشد، تغییر و تبدل در حالت و امور عارض بر ذات آن خواهد بود؛ مثل سببی که قوه قرمز بودنش به فعلیت می‌رسد.

این مطلب از نتیجه چهارم - که در فصل پیشین بیان شد - به دست می‌آید در آن‌جا گفته شد که پیدایش حوادث زمانی ملازم با حصول تغییر و تحول در جواهر و یا اعراض است. در این‌جا می‌گوییم: خروج شیء از قوه به فعل مستلزم پیدایش تغییر در ذات (= جوهر) و یا حالت ذات (= عرض) می‌باشد. ارتباط این دو مطلب از آن‌جا ناشی می‌شود که: «پیدایش حوادث زمانی مسبوق به قوه است». به مقتضای این اصل، هرگاه پدیده‌ای حادث می‌گردد، قوه‌ای به فعلیت رسیده است؛ از آن سو، هرگاه قوه‌ای به فعلیت می‌رسد، پدیده‌ای حادث گشته است. پس اگر پیدایش حوادث زمانی ملازم با حصول تغییر و تحول در جواهر و یا اعراض است، خروج شیء از قوه به فعل نیز مستلزم تغییر در ذات و یا حالت ذات می‌باشد.

۲- تقسیم تغییر به دفعی و تدریجی

تغییر بر دو قسم است: الف - تغییر تدریجی. ب - تغییر دفعی. تغییر تدریجی، دگرگونی و تحولی است که در طول زمان تحقق می‌یابد؛ یعنی میان متبدل و متبدل‌الیه فاصله زمانی وجود دارد؛ مانند آن‌گاه که شیء از نقطه الف به نقطه ب منتقل می‌شود.

تغییر تدریجی، حرکت نامیده می‌شود.

اما تغییر دفعی دگرگونی و تحولی است که دفعتاً و آنأ صورت می‌پذیرد؛ یعنی هیچ فاصله زمانی میان موقعیت سابق و موقعیت جدید وجود ندارد، بلکه در یک نقطه مشخص، یک شیء تبدیل به شیء دیگر می‌شود؛ مانند رسیدن متحرک به نقطه پایان حرکت. متحرک اگرچه مسافت میان نقطه آغاز حرکت و نقطه پایانی را به تدریج و در طول زمان می‌پیماید، اما رسیدنش به نقطه پایانی، دفعی و در یک آن می‌باشد. حتی تبدیل حالت سکون به حالت حرکت نیز دفعتاً انجام می‌گیرد. شیء ساکن وقتی شروع به حرکت می‌کند و حالت قرار و ثبات خود را به تغییر و تحول تبدیل می‌کند، این تبدیل سکون به حرکت آنی و بدون هیچ فاصله زمانی میان حالت سکون و حالت حرکت انجام می‌پذیرد.

نکته قابل توجه در این جا آن است که تغییر دفعی هرگز بدون حرکت تحقق نمی‌یابد، بلکه همیشه در ضمن یک حرکت و به طفیل یک تغییر تدریجی و مستمر است که تغییرات دفعی و آنی پدید می‌آیند. برهان این مدعا بدین شرح است:

پدیده‌ای که در اثر تغییر دفعی به وجود می‌آید، حادث زمانی است و بر اساس این اصل کلی که: «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» باید پیش از آن پدیده، قوه و امکان آن در یک ماده تحقق داشته باشد. البته این پیشی، زمانی است. پس باید یک وجود ممتد و مستمر، که در طول زمان تحقق می‌یابد، در آن جا وجود داشته باشد؛ یعنی یک وجود سیال و تدریجی و این همان حرکت است. بنابراین، وجود حرکت در کنار هر تغییر دفعی، اجتناب‌ناپذیر است.

تغییرات دفعی، در واقع بر حدود آنی حرکت منطبق می‌شود؛ مثلاً وقتی جسم از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب» حرکت می‌کند و فاصله میان آن دو را تدریجاً طی می‌کند، اگرچه گذر و حرکت از نقطه «الف» به «ب» در طول زمان انجام می‌گیرد و یک تغییر تدریجی است، اما در طی این حرکت یک سری تغییرات دفعی نیز می‌توان در

نظر گرفت؛ مثلاً جدا شدن از نقطه «الف» و یارسیدن به نقطه «ب» و یا هر نقطه دیگری که در مسیر حرکت در نظر گرفته شود، دفعتاً و در یک آن صورت می‌گیرد و مصداق تغییر دفعی است.

۳- حرکت مسئله‌ای فلسفی است

بحث از حرکت یک بحث فلسفی است، زیرا حرکت - چنان‌که گفتیم - عبارت است از تغییر تدریجی و تغییر تدریجی شیء بیان‌گر آن است که وجود شیء ممتد و کش‌دار است. بدین لحاظ، موجود از آن جهت که موجود است، بر دو قسم خواهد بود: ۱- موجودی که وجودش امتداد و کشش زمانی ندارد. ۲- موجودی که وجودش امتداد و کشش زمانی دارد. موجود نخست ثابت و موجود دوم متحرک است. از این‌جا دانسته می‌شود که حرکت از احکام و حالات موجود مطلق است و بحث از ثبات و حرکت، بحث از تقسیمات عام و کلی وجود می‌باشد؛ لذا در شمار مسائل فلسفی قرار می‌گیرد.

الفصل الثالث:

في تحديد الحركة

قد تبين في الفصل السابق: أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وإن شئت فقل: هي تغيير الشيء تدريجاً (والتدريج معنى بديهى التصور بإعانة الحس عليه)؛ وعرفها المعلم الأول بأنها: «كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة»؛ وتوضيحه: أن حصول ما يمكن أن يحصل للشيء كمال له، والشيء الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال، كالجسم مثلاً، يقصد مكاناً ليمكن فيه، فيسلك إليه، كان كل من السلوك والتمكن في المكان الذي يسلك إليه، كمالاً لذلك الجسم؛ غير أن السلوك كمال أول، لتقدميه، والتمكن كمال ثان؛ فإذا شرع في السلوك فقد تحقق له كمال، لكن لامطلقاً، بل من حيث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني، وهو التمكن في المكان الذي يريده؛ فالحركة كمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين، من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني.

ترجمه

در فصل پیشین روشن گشت که حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به سوى فعل است؛ به عبارت دیگر، حرکت تغییر تدریجی یک شیء می باشد (تدریج نیز با کمک

حواس، تصور روشنی در ذهن دارد.) معلم اول در تعریف حرکت آورده است: حرکت کمال اول است برای آن چه بالقوه می‌باشد، از آن جهت که بالقوه است. توضیح آن‌که: تحقق آن چه امکان حصولش برای یک شیء وجود دارد، کمالی برای آن شیء است و نسبت به چیزی که با حرکت خود، حالت خاصی را هدف قرار می‌دهد [هم حرکت کمال است و هم آن حالت خاص] مانند جسم که مثلاً مکانی را هدف قرار می‌دهد تا در آن مستقر گردد، لذا به طرف آن می‌رود، که هم «رفتن» کمال برای آن است و هم «استقرار» در مکانی که به طرف آن می‌رود، با این تفاوت که «رفتن» به خاطر تقدمش کمال اول است و «استقرار» کمال دوم می‌باشد. بنابراین، هنگامی که جسم شروع به رفتن می‌کند، کمالی برای آن تحقق پیدا خواهد کرد، اما رفتن به طور مطلق کمال آن جسم محسوب نمی‌شود، بلکه از آن جهت کمال او است که او هنوز نسبت به کمال دوم - یعنی استقرار در مکانی که خواهان آن است - بالقوه می‌باشد. پس حرکت کمال اول است برای چیزی که نسبت به هر دو کمال بالقوه می‌باشد و کمال اول بودنش از آن جهت است که شیء نسبت به کمال دوم، بالقوه می‌باشد.

شرح و تفسیر

حرکت مفهوم ماهوی نیست و لذا حد ندارد و نمی‌توان برای آن یک تعریف حقیقی ارائه داد. لذا آن چه در تعریف حرکت بیان می‌شود، تعریف لفظی است. مؤلف رحمته در این قسمت سه تعریف برای حرکت بیان می‌کند.

دو تعریف برای حرکت

تعریف اول: حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل.

تعریف دوم: حرکت عبارت است از تغییر تدریجی شیء.

این دو تعریف نزدیک به یکدیگرند، زیرا تغییر یک شیء جز به خارج شدن آن از

قوه به فعل نیست. طبق این دو تعریف، حرکت عبارت خواهد بود از: «نحوه وجودی که شیء به واسطه آن به تدریج از قوه به سوی فعل می‌رود». تدریجی بودن آن بدین معناست که اجزایی که برای آن وجود فرض^۱ می‌شود، در زمان واحد با هم جمع نمی‌شوند، بلکه در طول زمان به وجود می‌آیند. به دیگر سخن: مقصود از تدریجی بودن حرکت این است که هر یک از اجزای فرضی آن، فعلیت جزء فرضی پیشین و قوه جزء فرضی پسین می‌باشد.

دفع اشکال از تعریف‌های یاد شده

بر این دو تعریف اشکال شده است که دوری‌اند، زیرا تدریج عبارت است از: «وقوع شیء در لحظه‌ای پس از لحظه دیگر و لحظه «طرف زمان» است و زمان «مقدار حرکت» می‌باشد پس شناسایی تدریج متوقف بر شناسایی حرکت است. در نتیجه اخذ «تدریج» در تعریف حرکت، مستلزم آن است که شناسایی حرکت با چند واسطه متوقف بر شناسایی حرکت باشد.

دو پاسخ به اشکال می‌توان داد:

اولاً: تدریج یک مفهوم بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. هر کس تصور روشن و واضحی از تدریجی بودن شیء دارد. اگرچه ما حسی نداریم که مستقیماً مفهوم تدریج را درک کند، اما این مفهوم را با کمک داده‌های حسی خود درک می‌کنیم. تدریج از این جهت مانند زمان است. اگر نگوئیم مفهومش به همان مفهوم زمان بر می‌گردد. که با هیچ یک از حواس مستقیماً ادراک نمی‌شود، اما داده‌های حسی زمینه حصول مفهوم آن را در ذهن پدید می‌آورد.

و ثانیاً: تعریف یاد شده برای حرکت تعریف حقیقی نیست، بلکه یک تعریف

۱. حرکت یک امر واحد و بسیط است و در خارج اجزای بالفعل ندارد، اما چون این امر واحد، مستند و کش‌دار است، ذهن می‌تواند برای آن اجزایی فرض کند.

لفظی است و اشکال فوق در صورتی وارد است که مادر مقام ارائه تعریف حقیقی برای حرکت باشیم.

تعریف حرکت نزد ارسطو

تعریف سوم: حرکت، کمال اول است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است. این تعریف از ارسطو^۱ نقل شده است.

برای روشن شدن این تعریف باید ابتدا توضیحی در باره واژه «کمال» بدهیم. کمال در فلسفه به معنای فعلیت، دارایی و وجود است و غیر از کمالی است که در علم اخلاق مطرح می‌شود. در علم اخلاق، کمال و نقص براساس معیارهای عقل عملی سنجیده می‌شود، اما در فلسفه مسائل ارزشی نقشی ندارد و معیارهای عقل نظری در آن حاکم است. در فلسفه بحث بر سر وجدان و فقدان هستی و نیستی است. آنچه وجدان و هستی است، کمال و آنچه فقدان و نیستی است، نقصان به شمار می‌رود؛ خواه از بایستی‌ها باشد و خواه از نبایستی‌ها و خواه اساساً از حوزه علم اخلاق بیرون باشد. باید توجه داشت که کمال شیء از آن جهت که آن شیء بالفعل است، با کمال آن

۱. ارسطو یا ارسطاطاليس در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در «استاگیرا» یکی از بلاد «مقدونیه» متولد شد. خانواده‌اش یونانی و پدرش طبیب بود. در هیجده سالگی در آتن به آکادمی درآمد و تا وفات افلاطون، یعنی مدت بیست سال، از شاگردان او بود. در چهل و یک سالگی به معلمی اسکندر معروف تعیین شد و چند سالی به تربیت او اهتمام ورزید. سپس به آتن برگشته در گردش‌گاهی بیرون آن شهر به تعلیم پرداخت. حکمت او به حکمت مشاء موسوم است، چه ارسطو تعلیمات خود را ضمن گردش اضافه می‌کرد. حوزه درس ارسطو تا زمان مرگ اسکندر در آتن دایر بود. اما از آن‌جا که مردم آتن از آن پادشاه دل‌خوش نبودند، پس از مرگ او، ارسطو نتوانست در آتن بماند. او یک سال پس از مهاجرت از آتن در سن شصت و سه سالگی درگذشت. از ارسطو مصنفات بسیار بازمانده که تقریباً جامع همه معلومات آن زمان، به استثنای ریاضیات است. اما ظاهراً آن آثار را به قصد این‌که آثار قلم او باشد نوشته و چنین می‌نماید که غرضش ثبت و یادداشت مطالب بوده و درباره برخی از مسائل می‌توان معتقد شد که تحریر شاگردان اوست. بی‌شک او از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان است که تأثیری شگرف و دراز‌آهنگ بر تاریخ تفکر بشر از خود به جای گذاشته است.

شیء از آن جهت که بالقوه است، تفاوت دارد. یک جسم دو حیثیت دارد: یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه.

جسم چیزی دارد که به واسطه آن بالفعل است و چیزی دارد که به واسطه آن بالقوه می باشد و خلاصه دارای دو جهت و دو حیثیت مختلف است. جسم از آن جهت که یک شیء بالفعل است، کمال اولش همان صورت نوعی است که واجد آن است؛ کمال دومش آثار و اعراضی است که در همان حال بر آن صورت نوعی مترتب می گردد. نکته کمال اول نامیدن صورت نوعی شیء و کمال دوم نامیدن آثار و اعراض شیء، همین است که آثار و اعراض شیء آثار صورت نوعی آن شیء است و لذا صورت نوعی، یک نحوه تقدم بر آن آثار دارد. روشن است که حرکت، صورت نوعی هیچ جسمی نیست و به همین دلیل قید «من حیث إنه بالقوة» در تعریف حرکت آورده شده است: «الحركة کمال أول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة».

اما جسم از آن جهت که بالقوه است - یعنی از آن جهت که چیز یا چیزهایی را ندارد ولی می تواند داشته باشد - نیز کمال اول و کمال دومی دارد. اگر جسمی را در نظر بگیریم که در نقطه «الف» ساکن است، اما می تواند در نقطه «ب» قرار داشته باشد، برای این جسم دو کمال می توان در نظر گرفت: یکی خود حرکت کردن و خارج شدن از نقطه «الف» و روانه شدن به سوی نقطه «ب» خود این گذر و جابه جایی و تحول، در برابر سکون و قرار و رکود، از فعلیت هایی است که جسم نسبت به آن بالقوه می باشد، و لذا حصولش برای جسم کمال می باشد، زیرا چنان که در کلام مؤلف آمده است: «حصول ما یمكن أن یحصل للشیء کمال له» = حصول آن چه امکان حصول برای شیء دارد، برای آن شیء کمال به شمار می رود.

کمال دیگر عبارت است از بودن و استقرار یافتن آن جسم در نقطه «ب»، زیرا استقرار در این مکان جدید نیز حالتی است که شیء ندارد، اما می تواند واجد آن شود؛ از این رو حصولش برای آن، کمال برای آن خواهد بود.

با مقایسه دو کمال، می بینیم که گذر از نقطه «الف» به نقطه «ب»، که همان حرکت است، مقدمه است برای رسیدن و استقرار در نقطه «ب». لذا حرکت، کمال اول و غایت حرکت، کمال دوم به شمار می رود. توضیح این که: چنان که در بحث علت غایی گذشت، حرکت مطلوب بالذات نیست و هر حرکتی برای رسیدن به هدف و غایتی تحقق می یابد. کل حرکت مقدمه وصول به غایت است. پس «کمال اول» بودن حرکت بدین معناست که حرکت کمالی است که وسیله است، نه هدف. حرکت کمالی است که وجودش وابسته و متعلق به هدف و غایت می باشد.

اما این که گفته شد: «حرکت کمال اول است برای شیء بالقوه» نکته اش آن است که حرکت، اگر چه خود یک فعلیت است - زیرا اگر آن را در برابر سکون قرار دهیم، یکی از فعلیت ها خواهد بود - اما این تفاوت را با دیگر فعلیت ها دارد که آمیخته با قوه است. شیء تا وقتی در حرکت است، بالقوه بوده و فعلیتی را پیش رو دارد. بنابراین، شیء تا حالت بالقوه نسبت به شیء دیگر - که همان کمال ثانی و غایت و هدف است - نداشته باشد، نمی تواند حرکت داشته باشد.

مقومات حرکت

وقد تبینَ بذلك: أنَّ الحركةَ تتوقفُ في تحقِّقِها على أمورٍ ستّةٍ: المبدأ الذي منه الحركةُ؛ و المنتهى الذي إليه الحركةُ؛ و الموضوعُ الذي له الحركةُ، وهو المتحركُ؛ و الفاعلُ الذي يوجدُ الحركةَ، و هو المحرِّكُ؛ و المسافةُ التي فيها الحركةُ؛ و الزمانُ الذي ينطبقُ عليه الحركةُ نوعاً من الانطباقِ؛ و سيجيُّ توضيحُ ذلك.

ترجمه

با این بیان روشن می شود که تحقق حرکت بر شش امر توقف دارد: مبدأ که حرکت از آن آغاز می شود؛ منتها که حرکت به سوی آن است؛ موضوع که حرکت برای آن است و

همان متحرک می‌باشد؛ فاعل که به وجود آورنده حرکت است و همان محرک می‌باشد؛ مسافت که حرکت در آن واقع می‌شود و زمان که حرکت به نوعی بر آن منطبق می‌گردد و توضیح آن خواهد آمد.

شرح و تفسیر

از آن جا که هر یک از مقومات حرکت در فصلی جداگانه بیان خواهد شد، برای پرهیز از تکرار، شرح و توضیح هر یک از آنها را به آینده موکول می‌کنیم.

الفصل الرابع:

في انقسام الحركة إلى توطية و قطعية

تعتبر الحركة بمعنيين: أحدهما: كون الجسم بين المبدأ و المنتهى، بحيث كل حد فرض في الوسط فهو ليس قبله و لا بعده فيه؛ و هو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، و تسمى «الحركة التوطية».

وثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة، من حد تركها و من حد لم يبلغها؛ أي، إلى قوّة تبدلت فعلاً، و إلى قوّة باقية على حالها بعد يريد المتحرك أن يبذلها فعلاً؛ و لازمه الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقضي تدريجاً، كما أنه خروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً؛ و تسمى «الحركة القطعية». و المعنيان جميعاً موجودان في الخارج، لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما.

ترجمه

حرکت را از دو دیدگاه می‌توان در نظر گرفت:

- ۱ - بودن جسم بین مبدء و منتها، به گونه‌ای که هر نقطه‌ای که در وسط فرض شود، متحرک قبل از آن و بعد از آن در آن نقطه نباشد. حرکت از این دیدگاه یک حالت بسيط و ثابت است که هیچ تقسیمی در آن راه ندارد و «حرکت توطی» نامیده می‌شود.

۲ - همان حالت از جهت نسبتی که با نقاط مسافت دارد، که نقطه‌ای را رها کرده و به نقطه دیگر نرسیده است؛ به عبارت دیگر: قوه‌ای تبدیل به فعل شده و قوه‌ای هنوز بر حال خود باقی مانده و متحرک می‌خواهد آن را تبدیل به فعل کند. لازمه این دیدگاه، تقسیم شدن آن به اجزا و سپری شدن و گذشتن تدریجی آن است، همان‌طور که خروج تدریجی از قوه به فعل می‌باشد و آن را «حرکت قطعی» می‌نامند. این دو معنا هر دو در خارج وجود دارند، چرا که با همه ویژگی‌هایشان بر خارج منطبق می‌شوند.

شرح و تفسیر

در این فصل در باره حرکت متوسطی و حرکت قطعی، گفت و گو می‌شود و وجود خارجی هر دو، در برابر امر سومی که می‌توان آن را تصویر ذهنی و پنداری حرکت نامید، پذیرفته می‌شود.

پیش از بیان تعریف حرکت متوسطی و حرکت قطعی، باید یادآور شد که این دو اصطلاح از زمان ارسطو وارد فلسفه مشاشده است.^۱ از همان زمان این سؤال مطرح بوده است که کدام یک از این دو تفسیر (حرکت قطعی، حرکت متوسطی) بیانگر واقعیت خارجی است و آنچه را در خارج تحقق می‌یابد، به نحو صحیح منعکس می‌کند؟ به دیگر سخن: این پرسش همواره مطرح بوده است که از دو معنا و دو تفسیر یاد شده، کدامین آنها در خارج تحقق دارد و کدام یک تحقق خارجی نداشته و صرفاً ذهنی می‌باشد؟ در این باب سه نظریه وجود دارد:

۱ - حرکت متوسطی در خارج موجود است و حرکت قطعی امری ذهنی است. از ظاهر کلام شیخ‌الرئیس همین نظریه استفاده می‌شود^۲ و حکمای پس از وی، لااقل تا

۱. ر. ک: ملک‌شاهی، حرکت و استیقای اقسام آن، انتشارات سروش، ص ۱۸۰.

۲. ر. ک: فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا. شیخ‌الرئیس در بیان عدم وجود حرکت قطعی در آن‌جا می‌گوید:

زمان میرداماد، این نظریه را پذیرفته‌اند.

۲- حرکت قطعی در خارج وجود دارد و حرکت توسطی یک امر ذهنی بوده و در خارج تحقق ندارد. ملاصدرالله^۱ تا اندازه زیادی متمایل به این نظریه است، اگرچه نمی‌خواهد آن را به طور صریح بیان کند.

۳- نظریه سوم آن است که: هر دو معنای حرکت در خارج وجود دارند و بر خارج منطبق می‌شوند. بنابراین نظریه، که مؤلف علامه پیرو آن است، حرکت قطعی و حرکت توسطی دو اعتبار از یک واقعیت واحداند.^۱

حرکت توسطی

حرکت توسطی عبارت است از: «بودن شیء متحرک میان مبدأ و انتها، به نحوی که هر یک از حدود مسافت را در نظر بگیریم، متحرک در لحظه قبل و در لحظه بعد در آن حد وجود ندارد». حرکت توسطی یک حالت بسیط است که در همان لحظه نخست حرکت در متحرک پدید می‌آید و تا لحظه آخر حرکت، در آن باقی و پایدار می‌ماند. حرکت توسطی حالتی است که در یک آن حادث می‌شود و آن‌گاه در طول زمان حرکت باقی می‌ماند. اتصاف شیء متحرک به حرکت توسطی، مانند اتصاف جسم به یک رنگ خاص است. همان‌گونه که جسم در یک لحظه سفید می‌شود و آن‌گاه این سفیدی در طول زمان باقی می‌ماند، متحرک نیز وقتی از نقطه الف به نقطه ب

→ «بل هذا الأمر بالحقیقة مما لا ذات له قائمة في الأعيان وإنما يرسم صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك إلى مكانين، مكان تركه و مكان إدراكه، أو يرسم في الخيال... ولا يكون لها في الوجود حصول قائم، كما في الذهن؛ إذ الطرفان لا يحصل فيها المتحرك في الوجود معاً، ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم».

۱. از آن‌چه بیان شد دانسته می‌شود که تعبیر به «انقسام» در مورد حرکت قطعی و توسطی، تعبیر درستی نیست؛ یعنی چنین نیست که حرکت دارای دو قسم باشد. یکی به نام حرکت توسطی و دیگری به نام حرکت قطعی. بلکه این دو، دو معنا و دو تفسیر برای حرکت هستند. به دیگر سخن: حرکت مشترك لفظی میان این دو امر است، نه مشترك معنوی.

منتقل می‌شود، در نخستین لحظه شروع انتقال، متصف به حرکت توسطی می‌شود و آن‌گاه این وصف برای او تا پایان حرکت باقی می‌ماند، زیرا از همان لحظه نخست، شیء میان مبدأ و انتهاست؛ به گونه‌ای که در هر لحظه در یک حدّ قرار دارد. بنابراین، در هر لحظه می‌توان گفت: این شیء میان مبدأ و انتهاست.

حرکت توسطی یک حالت غیر ممتد، یک امر ثابت و غیر قابل انقسام می‌باشد و برای او گذشته و آینده‌ای نیست. نسبت حرکت توسطی به هر یک از حدود مسافت، نسبت کلی به افرادش است؛ از این جهت حرکت توسطی مانند تغییر دفعی است، که بر حدود فرضی حرکت قطعی منطبق می‌گردد.

در حرکت توسطی، جسم متحرک در هر لحظه که در نظر گرفته شود، میان مبدأ و انتها در حدّ و نقطه‌ای قرار دارد که قبل از آن لحظه و بعد از آن لحظه، در آن نبوده است. این وصف بدون هیچ‌گونه تغییری برای متحرک ثابت می‌باشد. حدودی که جسم در آن قرار می‌گیرد، تغییر می‌کند، اما متحرک در هر حدّی واقع باشد، اتصافش به «واقع بودن در میان مبدأ و انتها» ثابت است و این وصف بر او صادق می‌باشد.

در مقام مثال، اگر فرض کنیم با یک قلم، خطی از نقطه «الف» به نقطه «ب» در حال رسم شدن می‌باشد؛ به گونه‌ای که نوک قلم هر لحظه از نقطه «الف» دور می‌شود و به نقطه «ب» نزدیک می‌گردد، در این صورت حرکت توسطی همان نقطه‌ای خواهد بود که هر لحظه با نوک قلم رسم می‌شود (فرض کنید که خطی که این قلم رسم می‌کند، بلافاصله پس از رسم شدن محو می‌گردد). حدوث این نقطه و تحققش در یک لحظه صورت می‌پذیرد و آن‌گاه باقی می‌ماند. (حدوثش در «آن» و بقایش در زمان می‌باشد.)

حرکت قطعی

حرکت قطعی عبارت است از: «بودن شیء متحرک میان مبدأ و انتها، به گونه‌ای که نسبتی به هر یک از حدود فرضی مسافت دارد».

حرکت قطعی، بر خلاف حرکت متوسطی، یک وجود مستمر و کشش دار است؛ وجودی است که هر لحظه حادث می شود و هر لحظه فانی می گردد؛ یعنی یک حدوث و فنای تدریجی دارد. حرکت قطعی در طول زمان تحقق می یابد، نه در یک لحظه و آن؛ لذا یک کل است که می توان برای آن اجزایی در نظر گرفت و همان اجزای آن نیز می توان به اجزای کوچک تری تقسیم کرد و این روند هرگز در نقطه ای متوقف نمی شود. حرکت قطعی یک وجود ممتد از مبدأ تا انتها دارد و نسبتش به هر قطعه از آن، نسبت کل به جزء است، نه نسبت کلی به جزئی.

در همان مثال پیشین، حرکت قطعی در واقع خطی خواهد بود که قلم با انتقال از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب» میان این دو نقطه ترسیم می کند. البته در صورتی که آن خط به گونه ای باشد که همان گونه که رسم می شود، پاک شود^۱.

وجود این خط، لحظه ای نیست، که در یک «آن» تحقق یابد - بر خلاف نقطه ای که با نوک قلم رسم می شود - بلکه وجودی است که مثلاً در طول یک دقیقه به تدریج تحقق می یابد. این یک دقیقه، زمان حدوث و تحقق خط است، نه مدت بقای آن.

در حرکت قطعی قوه و فعل در هم آمیخته است، دائماً قوه ای به فعلیت می رسد و فعلیتی منقضی می گردد. شیء متحرک، در حرکت قطعی، وجودی دارد که هر «آن» حادث و فانی می شود؛ فعلیت جدیدی را به دست می آورد و فعلیت پیشینی را از دست می دهد. وجودی است که در طول زمان حادث می گردد، اما باقی نیست.

توضیح بیشتر درباره حرکت متوسطی و حرکت قطعی

برای روشن شدن معنای حرکت متوسطی و حرکت قطعی به این مثال توجه کنید: گلوله ای را در نظر بگیرید که یک مسافت ده متری را در ده ثانیه طی می کند. در این جا

۱. این فید برای اجتناب از تصویر سوم حرکت، که تصویر خیالی و پنداری است، حتماً باید لحاظ شود.

ذهن دو کشش و دو امتداد تشخیص می‌دهد: یکی امتداد مکانی (ده متر) و دیگری امتداد زمانی (ده ثانیه). این دو امتداد به نحوی بر یکدیگر انطباق دارند، یعنی می‌توان گفت: گلوله در یک قطعه زمانی به طول ده ثانیه، در یک قطعه مکانی به طول ده متر قرار دارد. حال اگر آن قطعه زمان را به دو قطعه کوچک‌تر تقسیم کنیم، آن قطعه مکان نیز به دو جزء کوچک‌تر تقسیم خواهد شد؛ یعنی گلوله در زمانی کمتر از ده ثانیه (مثلاً یک ثانیه) در مسافتی کمتر از ده متر (مثلاً یک متر، در جایی که حرکت یک نواخت باشد) قرار دارد.

این واقعیت خارجی را به دو صورت می‌توان تعبیر و تفسیر کرد:

۱- این‌که بگوییم: معنای این‌که گلوله در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد، این است که گلوله در آن قطعه از زمان، در فاصله میان مبدأ و منتهای آن مسافت می‌باشد؛ این بودن به این نحو است که هر «آن» در یک «حد» و در یک نقطه از مسافت است؛ به طوری که در «آن» قبل یا «آن» بعد در آن «حد» و در آن نقطه نیست. گلوله تا وقتی ساکن است، در آنات متعدد در یک نقطه قرار دارد، اما وقتی در حال حرکت است، هر «آن» در یک حد می‌باشد و آن به آن حدود مسافت، که گلوله در آن واقع است، تغییر می‌کند. طبق این تفسیر، حرکت گلوله عبارت است از «توسط» یا «میان مبدأ و منتهای بودن» و این همان «حرکت متوسطی» است.

۲- تفسیر دیگر: معنای این‌که گلوله در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد، این است که گلوله در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت قرار دارد، به نحوی که مبدأ این «بودن در آن مسافت» بر «مبدأ آن زمان» منطبق است و منتهایش بر منتهای آن منطبق می‌باشد و وسطش بر وسط آن و تمامش بر تمام آن. این حرکت قطعی است. بنابراین، حرکت قطعی عبارت است از: «بودن گلوله در تمام ده ثانیه در تمام ده متر».

بنابراین، حرکت متوسطی امری بسیط و بی‌کشش است که از اول تا آخر زمان باقی

است؛ هم در اول است، و در وسط و هم در آخر. معنای این که باقی است، آن است که هر آنی از آنات زمان را که در نظر بگیریم، او با تمام وجودش در آن «آن» هست؛ البته در هر آن در یک «حدّ» از مسافت است.

اما حرکت قطعی امری کشش دار است و تمام زمان را اشغال کرده است؛ اولش اول زمان، وسطش وسط زمان و تمامش تمام زمان را. نه تمامش و نه جزئش از اول تا آخر باقی نیست. اصلاً مفهوم «بقاء» در باره خودش یا اجزانش صدق نمی‌کند.

وجود حرکت متوسطی و حرکت قطعی در خارج

چنان که یادآور شدیم، در مورد این که کدام یک از این دو تفسیر و دو معنا در خارج تحقق دارد و کدام یک ذهنی است، میان صاحب نظران اختلاف است.^۱ اما حضرت علامه رحمته الله بر آن است که حرکت قطعی و حرکت متوسطی هر دو در خارج تحقق دارد و دو تفسیر و دو تعبیر از یک واقعیت است؛ هر دو از یک حقیقت، به دو لحاظ، انتزاع می‌شوند. بنابراین، هر دوی آنها، به تبع منشأ انتزاعشان در خارج ثبوت و تحقق دارند.

دلیل ایشان بر این مدعا آن است که این دو معنا هر دو بر خارج منطبق می‌شوند. یعنی شیء متحرک نسبتی با مبدأ و منتها دارد که نه اقتضای انقسام دارد و نه سیلان و گذر؛ از این جهت متصف به حرکت متوسطی می‌شود؛ هم چنین نسبتی با مبدأ و منتها و حدود مسافت دارد که اقتضای سیلان وجود و انقسام در آن هست و از این جهت

۱. البته از برخی کلمات شیخ الرئیس استفاده می‌شود که آن چه او به نام حرکت قطعی انکار کرده است، همان چیزی است که مؤلف رحمته الله تصویر خیالی حرکت می‌نامد؛ بنابراین، نزاع تا حدودی لفظی خواهد بود. صدر المتألهین نیز در توجیه کلام شیخ همین طریقه را پیش گرفته و می‌گوید: «إن نفي وجود الحركة بمعنى القطع غير صحيح فكيف حكم بنفيها. والأولى أن يحمل كلامه [أي الشيخ] على أن ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان، كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة...» (اسفار، ج ۳، ص ۳۴). نگاه کنید به: مرتضی مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۵۰ به بعد.

متصف به حرکت قطعی می شود.

تصویر پنداری حرکت

وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة، بأخذ الحدِّ بعدَ الحدِّ من الحركة وجمعها فيه صورةً متصلةً مجتمعَةً منقسمةً إلى الأجزاء، فهي ذهنيةٌ لا وجودَ لها في الخارج، لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة، و إلا كان ثباتاً لا تغيراً.

ترجمه

اما تصویری که خیال از حرکت می گیرد، به این شکل که مقاطع مختلف حرکت را گرفته و بعد همه آنها را به شکل متصل و همراه با هم و قابل انقسام در خود جمع می کند، یک امر ذهنی است و وجود خارجی ندارد، به دلیل آن که اجتماع اجزای حرکت ممکن نیست؛ در این صورت ثبات خواهد بود، نه تغییر.

شرح و تفسیر

برای روشن شدن مقصود از «تصویر پنداری حرکت» به همان مثال گذشته باز می گردیم. اگر در آن مثال فرض کنیم خطی که توسط قلم میان نقطه «الف» و «ب» رسم می شود، پس از رسم شدن باقی می ماند - نه آن که محو و ناپدید گردد - در این صورت آن خط رسم شده، مثالی است از تصویر پنداری حرکت.

قوه خیال حدود گوناگون حرکت را در کنار یک دیگر قرار می دهد و یک صورت متصل و پیوسته را، که اجزایش با یک دیگر جمع اند، از آن به وجود می آورد؛ مانند قطره بارانی که در حال سقوط از بالا به پایین، به صورت یک خط برای ما نمایان می شود و یا آتش گردان که ما آن را به هنگام چرخش، به صورت یک دایره می بینیم.

تفاوت این تصویر از حرکت، با حرکت توسطی روشن است. زیرا حرکت

توسطی یک امر ثابت و بدون امتداد و کشش است که در «آن» حادث می‌شود و در طول زمان باقی می‌ماند، در حالی که این تصویر از حرکت، یک امر ممتد و کشش‌دار است و نیز حدوثش تدریجی و در زمان است، نه آن‌که در یک لحظه حادث شود، بلکه مثلاً ده دقیقه طول می‌کشد تا به وجود آید.

اما تفاوت آن با حرکت قطعی از این جهت است که در حرکت قطعی، اجزا و حدود حرکت پس از حدوث، فانی می‌شوند مانند خطی که با کشیدن قلم بر روی کاغذ ترسیم می‌شود، اما هر چه قلم جلو می‌رود، خط رسم شده پاک می‌شود. به دیگر سخن: حرکت قطعی در زمان حادث می‌شود، اما در طول زمان باقی نمی‌ماند؛ بر خلاف تصویر خیالی حرکت، که اجزا و حدود آن پس از حدوث، باقی می‌ماند، لذا اجزای آن در زمان با هم جمع می‌شوند و مانند خطی است که از آغاز تا انجام آن در دست می‌باشد. این تصویر از حرکت، در زمان حادث می‌شود و در زمان هم باقی می‌ماند!

روشن است که این تصویر و تفسیر از حرکت در خارج وجود ندارد، بلکه تنها در ذهن و صحنه خیال موجود است. زیرا در این تصویر، اجزای حرکت با هم موجودند و وجود جمعی دارند، یعنی آغاز و انجام حرکت یک‌جا تحقق دارد، در حالی که اجزای حرکت به‌طور هم‌زمان تحقق نمی‌یابند و نمی‌توانند با هم جمع شوند. هیچ لحظه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که در آن لحظه حرکت با همه اجزایش وجود بالفعل داشته باشد، بلکه در هر لحظه تنها یکی از حدود حرکت فعلیت دارد: حدود پیشین از بین رفته و حدود بعدی هنوز بالقوه‌اند و در انتظار تحقق به سر می‌برند.

۱. چنان‌که یادآور شدیم، از بعضی کلمات شیخ‌الرئیس استفاده می‌شود که مقصود او از حرکت قطعی، که وجودش را در خارج منکر است، همین تصویر خیالی حرکت است؛ از جمله این عبارت که: «لایجوز أن يحصل بالفعل قائماً» و این عبارت که: «ولایکون لها فی الوجود حصول قائم کما فی ذهن». زیرا در هر دو مورد قید قائم آمده است که بیانگر وجود جمعی اجزای حرکت است. ر. ک: اسفند، ج ۳، ص ۳۴.

نکته اصلی که باید بدان توجه نمود آن است که اگر همه اجزای حرکت به طور هم‌زمان تحقق داشته باشند، آن حرکت ثابت و با قرار خواهد بود، نه سیال و بی‌قرار و این خلاف فرض است، چرا که حرکت بودن حرکت، به سیلان و گذرایی آن است.

نتیجه بحث

وقد تبينَ بذلك: أن الحركة - ونعني بها القطعية - نحو وجود سيال، منقسم إلى اجزاء، تمتزج فيه القوة و الفعل، بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء و قوةً لما بعده، وينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها و إلى فعل لا قوة معه.

ترجمه

از آن‌چه گذشت روشن می‌شود که حرکت - یعنی حرکت قطعی - یک نوع وجود پویا است که به اجزای مختلف، تقسیم می‌گردد و قوه و فعل در آن با هم آمیخته‌اند؛ به گونه‌ای که هر جزء مفروض آن، فعلیت اجزای قبلی و قوه اجزای بعدی می‌باشد و از یک طرف به قوه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد و از طرف دیگر به فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، منتهی می‌گردد.

شرح و تفسیر

مؤلف رحمته در این جا توضیح دوباره‌ای در باره حرکت قطعی می‌دهند، تا کاملاً تفاوت آن با تصویر پنداری حرکت روشن شود. از این رو می‌گویند: حرکت قطعی از ویژگی‌های چندی برخوردار است:

۱ - حرکت قطعی یک وجود سیال، کشش‌دار و ممتد است. وجودی است که تدریجاً و در طول زمان تحقق می‌یابد، نه دفعتاً و در یک لحظه.

- ۲- حرکت قطعی وجودی است که قابل انقسام به اجزای باشد.^۱
- ۳- حرکت قطعی وجودی است که قوه و فعل در آن با هم آمیخته است: هر جزیی از آن، فعلیت ما قبل و دربردارنده قوه ما بعد است و سرّ این که در حرکت، جزء سابق با جزء لاحق جمع نمی‌شود همین است که جزء پیشین قوه جزء، پسین است و قوه با فعلیت جمع نمی‌شود.
- ۴- حرکت قطعی از یک سو، به قوه‌ای می‌رسد که فعلیت ندارد و از سوی دیگر به فعلیتی می‌رسد که قوه ندارد: «ینتهي من الجانبين إلى قوة لافعل معها وإلى فعل لاقوة معه.» ویژگی اخیر نیازمند توضیح بیشتری است؛ ظاهر عبارت مؤلف آن است که هر حرکتی، از یک سو به قوه محض می‌رسد و از سوی دیگر به فعلیت محض؛ خواه آن حرکت، حرکت جوهری باشد، یا حرکت عرضی و خواه حرکت جوهری عمومی جهان مقصود باشد یا حرکات جوهری خاص. این مطلبی است که به همین صورت ظاهری‌اش قابل قبول نیست. اما مؤلف در نهایت الحکمه^۲ قیدی آورده است که مقصود ایشان را روشن می‌کند. در آن جا می‌گوید: «فالحركة تنتهي من جانب إلى قوة لافعل معها تحقیقاً أو اعتباراً، ومن جانب إلى فعل لاقوة معها تحقیقاً أو اعتباراً.» یعنی در برخی موارد واقعاً مبدأ حرکت، قوه محض است و در برخی موارد اعتباراً قوه محض است. هم‌چنین در بعضی موارد منتهای حرکت حقیقتاً فعلیت محض است و در پاره‌ای دیگر از موارد، به صورت اعتباری فعلیت محض است.
- توضیح این‌که: در حرکت جوهری عمومی جهان ماده، آغاز حرکت قوه‌ای است که حقیقتاً هیچ فعلیتی ندارد و پایان حرکت نیز فعلیتی است که حقیقتاً هیچ قوه‌ای ندارد، زیرا آغاز حرکت جوهری عمومی - چنان‌که مؤلف بدان تصریح می‌کند - ماده اولی و پایان آن تجرد است و ماده اولی قوه صرف است. همان‌گونه که مجرد تام،

۱. در فصل آتی در این باره بیشتر صحبت خواهد شد.

۲. مرحله نهم، فصل سوم.

فعلیت محض است، اما در حرکات عرضی، آغاز حرکت قوه‌ای می‌باشد که حقیقتاً همراه با فعلیت است، اما چون آن فعلیت هیچ تأثیری در حرکت ندارد، عقل مبدأ حرکت را قوه‌ای که فعلیت ندارد، اعتبار می‌کند. پس در حرکات عرضی مبدأ حرکت اعتباراً قوهٔ محض می‌باشد.

بیان این مطلب آن است که حرکات عرضی از مادهٔ موضوع آغاز می‌شود. این ماده قوه‌ای است که مقارن با فعلیت می‌باشد، زیرا ماده همیشه متقوم به یک صورت و فعلیت است. اما از آن جا که حرکت چیزی نیست جز «خروج تدریجی از قوه» به سوی فعل، فعلیت مقارن مادهٔ موضوع هیچ مداخلیتی در حقیقت حرکت ندارد؛ از این رو عقل در این گونه حرکات، مبدأ حرکت را قوهٔ بدون فعلیت اعتبار می‌کند؛ یعنی قوه‌ای که از جهت آن حرکت بدون فعلیت است.

این در مورد مبدأ حرکات عرضی بود. اما در مورد منتها و پایان حرکات عرضی نیز باید گفت: پایان این حرکات، فعلیتی است که حقیقتاً واجد قوه می‌باشد، زیرا حرکات عرضی طبیعی، به سکون منتهی می‌گردد و حرکات عرضی قسری، به هیئتی که اثر قسر در آن تمام می‌شود، پایان می‌یابد؛ هم‌چنین حرکات نفسانی به آنچه متحرک کمال خود می‌داند، می‌رسد و هیچ‌یک از این نقطه‌های پایانی خالی از قوه نیست. اما چون این قوه تأثیری در حرکت پیشین ندارد - زیرا حرکت عبارت است از خروج تدریجی از قوه به سوی «فعل» - عقل منتهای حرکت را فعلیت بدون قوه اعتبار می‌کند؛ یعنی فعلیتی که از ناحیهٔ آن حرکت، بدون قوه است.

در مورد حرکات‌های جوهری که در میان حرکت جوهری عمومی یاد شده، فرض می‌شود نیز بر همین روال است. یعنی مبدأ حرکت، قوه‌ای است که حقیقتاً همراه با فعلیت می‌باشد، اما عقل آن را بدون فعلیت اعتبار می‌کند و منتهای آن نیز فعلیتی است که حقیقتاً همراه با قوه است، اما عقل آن را بدون قوه اعتبار می‌کند.

في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد عرفت: أنّ في الحركة انقساماً لذاتها؛ فاعلم أنّ هذا الانقسام لا يقف على حدّ نظير الانقسام الذي في الكميات المتصلة القارّة، من الخطّ والسطح والجسم، إذ لو وقّف على حدّ كان «جزءاً لا يتجزأ»، وقد تقدّم بطلانُه. وأيضاً: هو انقسام بالقوّة لا بالفعل، إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة، لانتهاه القسمة إلى أجزاءٍ دفعيّة الوقوع.

ترجمه

دانستیم^۱ که حرکت ذاتاً منقسم می‌شود و باید توجه داشت که این انقسام در هیچ مرحله‌ای متوقف نمی‌گردد، همانند انقسامی که در کمیات متصل قارّ - یعنی خط، سطح و جسم - وجود دارد، زیرا اگر تقسیم در یک مرحله متوقف گردد [و به جزئی برسد که دیگر قابل تقسیم نباشد، آن] جزء غیر قابل تجزیه خواهد بود و پیش از این^۲ بطلان آن را یادآور شدیم.

و نیز این انقسام، بالقوه می‌باشد، [به این معنا که حرکت قابل انقسام است نه آن‌که

۱. در فصل پیشین.

۲. در فصل سوم از بخش ششم.

بالفعل منقسم باشد] چرا که اگر بالفعل منقسم باشد، حرکت منتفی می‌گردد، چون تقسیم، به اجزائی می‌رسد که به‌طور آنی تحقق پیدا کرده‌اند.

شرح و تفسیر

قابلیت انقسام حرکت حدّ یقف ندارد

در فصل گذشته گفتیم حرکت دارای دو معنا و دو اعتبار است: یکی حرکت متوسطی و دیگری حرکت قطعی. نیز گفتیم که حرکت توسطی امری ثابت، قازّ و غیر قابل انقسام است؛ بر خلاف حرکت قطعی که امری تدریجی، سیال و کشش‌دار است و ذاتاً قابل انقسام می‌باشد.

آنچه در این مرحله مطرح است و درباره آن بحث و گفت‌وگو می‌شود، همان حرکت قطعی است. لذا هر جا حرکت به‌طور مطلق گفته می‌شود، مقصود حرکت قطعی می‌باشد، نه حرکت توسطی.^۱

چنان‌که گفتیم حرکت - یعنی حرکت قطعی - به دلیل کشش‌دار و ممتد بودن، قابل انقسام می‌باشد، زیرا قابلیت انقسام از ویژگی‌های ذاتی امتداد است. نکته قابل تأکید آن است که این قابلیت انقسام حدّ یقف ندارد؛ یعنی به هیچ نقطه‌ای پایان نمی‌یابد. به دیگر سخن: در انقسام حرکت به هر جزیی برسیم، آن جزء نیز قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر است و هر یک از آن اجزا نیز قابل انقسام به اجزای کوچک‌تری می‌باشد و به همین ترتیب.

دلیل این مدعا نظیر همان دلیلی است که در فصل سوم از بخش ششم، برای ابطال نظریه جزء لایتجزی بیان شد. کسانی که جسم را مرکب از جزء لایتجزی می‌دانند -

۱. چنان‌که مؤلف در پایان فصل پیشین حرکت را به‌طور مطلق آورد و آن‌گاه گفت: مقصود ما از حرکت همان حرکت قطعی است: وان الحركة - و نعني بها القطعية - نحو وجود سيال...^۱.

یعنی می‌گویند جسم مرکب از اجزایی است که آن اجزا دیگر قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر نمی‌باشند. این مطلب را در مورد هر امر ممتد و کشش‌دار نیز تعمیم می‌دهند؛ از جمله زمان و حرکت. به عقیده طرف‌داران جزء لایتجزی زمان نیز، که یک کمیت غیر قار ممتد است، مرکب از مجموع «آن»‌هاست، یعنی اموری که عاری از طول و امتداد است. حرکت نیز در نظر ایشان مرکب از سکون‌های کوچک عاری از کشش است، که هر یک از این سکون‌ها بر یک «آن» منطبق می‌شود.

در پاسخ به این نظریه باید گفت: اگر در تقسیم حرکت به اجزایی برسیم که نه در خارج و نه در وهم و نه در عقل قابل انقسام نباشند، این اجزا از دو حال بیرون نیستند: یا خودشان دارای کشش و امتدادند و یا آن‌که فاقد کشش و امتداد می‌باشند.^۱ در صورت نخست می‌گوییم: اگر آن اجزا خودشان دارای کشش و امتداد باشند، به حکم عقل انقسام‌پذیر می‌باشند، زیرا هر شیء ممتدی دارای دو طرف است که میانشان فاصله‌ای هر چند کوچک وجود دارد و می‌توان وسط آن دو طرف، نقطه‌ای در نظر گرفت؛ این نقطه، آن امر ممتد را دو نیم می‌کند. خلاصه آن‌که امتداد، ملازم با قابلیت انقسام است.

در صورت دوم می‌گوییم: اگر آن اجزا خودشان دارای امتداد نباشند، محال است که از اجتماع آنها امر ممتد و کشش‌دار پدید آید. هرگز از اجتماع نقاط فاقد بُعد، یک خط ممتد پدید نمی‌آید.

یک نکته

مؤلف در آغاز این فصل فرمود: «انّ في الحركة انقساماً لذاتها»؛ یعنی حرکت ذاتاً قابل انقسام می‌باشد. در این باره باید توجه داشت که «انقسام‌پذیری» ویژگی ذاتی

۱. ظاهر بسیاری از کلمات طرف‌داران این نظریه، همین شق دوم است.

کمیت است و تنها در مورد کمیات می توان گفت که: «ذاتاً قابل انقسام می باشند». از سوی دیگر، فلاسفه خود حرکت را کمیت به شمار نمی آورند و اساساً آن را مفهوم ماهوی نمی دانند. حرکت معروض زمان واقع می شود و زمان یک کم متصل غیر قار است و ذاتاً قابل انقسام می باشد. از این رو باید گفت: انقسام پذیری حرکت به واسطه عروض زمان بر آن است؛ از این جهت حرکت مانند جسم طبیعی است، که به واسطه عروض جسم تعلیمی بر آن قابلیت انقسام می یابد.

البته اگر به این حقیقت توجه شود که نسبت زمان به حرکت، نسبت معین به مبهم است و عروض تعیین بر امر مبهم صرفاً یک عروض ذهنی است، و نه عروض خارجی، در این صورت اشکالی در تعبیر فوق که: «حرکت ذاتاً قابل انقسام است» وجود نخواهد داشت.

انقسام حرکت بالقوه است نه بالفعل

حرکت اگرچه ذاتاً قابل انقسام است، اما این انقسام به نحو بالقوه می باشد، نه بالفعل. هر حرکتی یک واحد ممتد است و کثرت آن ذهنی است. یعنی ذهن است که برای حرکت اجزا فرض می کند. به دیگر سخن: حرکت واحد، قابلیت آن را دارد که به چند حرکت کوچک تر تقسیم شود، نه آن که حقیقتاً دارای اجزایی باشد که در کنار یکدیگر قرار گرفته و آن حرکت را تشکیل داده باشند. حرکت از این جهت نیز مانند کم متصل قار است. یک خط، امر واحد ممتد است و قابل انقسام به اجزای کوچک تر می باشد، اما این اجزا، بالقوه در آن خط وجود دارند، نه بالفعل؛ اگر وجودشان بالفعل شود، آن خط مفروض معدوم خواهد شد.

مؤلف رحمته الله در تعلیل این مطلب که وجود اجزای حرکت یک وجود بالقوه است، نه بالفعل. می گوید: اگر اجزای حرکت بالفعل موجود باشند و وجودهای جدا و متمایز از هم داشته باشند. انقسام حرکت به اجزایی منتهی خواهد شد که وجودشان دفعی و

آنی است. در نتیجه حرکت به عنوان یک امر ممتد و تغیر تدریجی، باطل بوده و وجود خارجی نخواهد داشت.

توضیح این‌که: اگر هر حرکتی در خارج از اجزای بالفعل تشکیل شده باشد، آن اجزا خودشان یا از جنس حرکتند و یا از جنس حرکت نیستند. اگر از جنس حرکت باشند، مشمول قاعده فوق خواهند بود، یعنی خود آن اجزا نیز باید از اجزای بالفعل دیگری تشکیل شده باشند؛ همین سخن در باره اجزای بعدی نیز جاری می‌گردد و در نتیجه یک حرکت واحد و محدود به دو حد، باید بی‌نهایت جزء داشته باشد و این محال است. بنابراین، باید گفت: اجزای بالفعل حرکت، خودشان از جنس حرکت، یعنی یک امر ممتد و کشش دار، نیستند، بلکه از جنس تغیر دفعی می‌باشند. معنای این سخن آن است که آن چه در خارج تحقق دارد، مجموعه‌ای است از تغیرهای دفعی؛ مانند نقطه‌هایی که کنار یک دیگر قرار گرفته‌اند. در نتیجه حرکت، به عنوان یک امر ممتد و کشش دار و به عنوان تغیر تدریجی، هیچ واقعیتهایی نخواهد داشت، بلکه فقط انعکاس خیالی تغیرهای دفعی می‌باشد.

مبدأ و منتهای حرکت

وبذلك يتبين: إنه لا مبدأ للحركة و لا منتهى لها، بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة و الجزء الآخر الذي كذلك، لما عرفت آنفاً؛ أن الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع غير تدریجیة، فلا ينطبق عليه حدُّ الحركة لأنّها تدریجیة الذات. وأما ما تقدّم: أن الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعل معها و فعل لا قوّة معه، فهو تحديداً لها بالخارج من ذاتها.

ترجمه

با این بیان روشن می‌شود که حرکت مبدأ و منتهای ندارد، البته مبدأ به معنای جزء

نخستین غیر قابل تقسیم از جهت حرکت و منتها نیز به معنای آخرین جزء این چینی، به دلیل آن که جزء به این معنا، وقوعش آنی و غیر تدریجی می‌باشد و لذا تعریف حرکت بر آن صادق نخواهد بود، چون حرکت ذاتاً تدریجی است.

و این با آن چه قبلاً گفتیم^۱ - که حرکت از یک طرف به قوه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد و از طرف دیگر به فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، منتهی می‌گردد - منافاتی ندارد، زیرا آن بیان در واقع تحدید حرکت با یک امر خارج از ذات آن می‌باشد.

شرح و تفسیر

حرکت در حقیقت مبدأ و منتها ندارد، زیرا مبدأ حرکت عبارت است از: «جزء نخستین حرکت که از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر است» و منتهای حرکت عبارت است از: «جزء آخرین حرکت که از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر است». پیش از بیان دلیل این مدعا، لازم است توضیحی درباره تعریفی که برای مبدأ و منتهای حرکت بیان شد، ارائه شود و نکته اعتبار این قیده‌ها در تعریف آنها روشن گردد.

مبدأ و منتهای حرکت باید از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر باشند

گفتیم مبدأ حرکت «از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر است». این قید دو مطلب را در بردارد.

۱- مبدأ حرکت می‌تواند از جهات دیگر، غیر از جهت حرکت، قابل انقسام باشد و این منافاتی با مبدأ حرکت بودن آن ندارد.

۲- مبدأ حرکت نباید از جهت حرکت انقسام‌پذیر باشد.

درباره مطلب نخست باید گفت: گاهی مبدأ یک امر ممتد خود فی حد نفسه قابل

۱. در فصل پیشین.

انقسام است، اما از جهت آن امر ممتد، قابل انقسام نمی‌باشد. مانند خط که مبدأ سطح است^۱ و آن نحوه انقسامی که در سطح راه دارد، (انقسام در طول و در عرض) در آن راه ندارد؛ اگرچه آن را از آن جهت که خط است، می‌توان تقسیم کرد. سطح نیز نسبت به جسم تعلیمی همین‌گونه است. سطح خودش قابل انقسام است، اما از جهت جسم تعلیمی قابل انقسام نیست، یعنی نمی‌توان آن را در هر سه جهت طول و عرض و عمق تقسیم نمود. آن چه برای مبدأ بودن لازم است همین است که از جهت آن امر ممتد قابل انقسام نباشد و هیچ مانعی ندارد مبدأ از جهات دیگر قابل انقسام باشد.

اما در باره مطلب دوم باید گفت: به طور کلی مبدأ هر امر ممتدی نباید از جهت آن امر ممتد انقسام‌پذیر باشد، زیرا اگر مبدأ، از جهت آن امر ممتد، قابل انقسام باشد، خود آن مبدأ دارای مبدئی خواهد بود که جزء اول آن را تشکیل می‌دهد و مبدأ آن مبدأ نیز خود دارای مبدأ خواهد بود و به همین ترتیب: هر مبدئی، به نوبه خود، مبدئی خواهد داشت و این سلسله به جایی منتهی نخواهد گشت و در نتیجه آن امر ممتد فاقد مبدأ خواهد بود و این خلف در فرض است.

نظیر این سخن در مورد منتهای نیز می‌آید و نتیجه می‌دهد که منتهای هر امر ممتدی نباید از جهت آن امر ممتد قابل انقسام باشد.

حرکت، مبدأ و منتهای ندارد

با توجه به تعریفی که برای مبدأ و منتهای حرکت بیان شد، دانسته می‌شود که: حرکت مبدأ ندارد، یعنی جزء نخستینی که از جهت حرکت انقسام‌پذیر باشند؛ هم‌چنین حرکت منتهای ندارد، یعنی جزء آخرین که از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر

۱. این مثال برای توضیح مطلب است، و الا نه خط مبدأ سطح است و نه سطح مبدأ جسم تعلیمی، زیرا نه خط را می‌توان جزء سطح به شمار آورد و نه سطح را جزء جسم تعلیمی. به طور کلی امور ممتد دارای مبدأ و منتهای، به معنای یاد شده نیستند.

باشد، زیرا:

۱- جزئی که از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر باشد، وجودش دفعی و آنی خواهد بود؛ یعنی فاقد امتداد و کشش زمانی می‌باشد.

۲- جزء حرکت، خود باید از مقولهٔ حرکت باشد و تعریف حرکت بر آن صدق کند؛ در نتیجه جزء حرکت باید امری ممتد و دارای کشش زمانی باشد. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که حرکت جزئی ندارد که فاقد کشش و امتداد زمانی باشد، از این رو حرکت مبدأ و منتهای ندارد.^۱

مؤلف در پایان یادآور می‌شود: تحدید^۲ حرکت در آن جا که گفتیم: «حرکت از یک سو به قوهٔ محض و از سوی دیگر به فعلیت محض می‌رسد» از باب تحدید شیء به امور بیرون از ذات آن است و لذا با آنچه بیان شد، منافاتی ندارد.

اگر گفته می‌شود: مبدأ حرکت قوهٔ محض است و منتهای آن فعلیت محض است، مقصود از مبدأ و منتهای، معنای عام آن است که شامل آنچه از سنخ شیء ممتد نیست، نیز می‌گردد؛ مانند آن جا که مبدأ و منتهای خط را نقطه و مبدأ و منتهای سطح را خط و مبدأ و منتهای جسم تعلیمی را سطح و مبدأ و منتهای زمان را «آن» به شمار می‌آورند. در همهٔ این موارد مبدأ و منتهای از سنخ آن امر ممتد نیست، لذا جز آن به شمار نمی‌رود و نمی‌توان آنها را جزء نخستین و یا جزء آخرین آن امر ممتد محسوب کرد.

۱. به بیانی دیگر می‌توان گفت: قیود مأخوذة در تعریف مبدأ و منتهای حرکت، با یکدیگر تنافر و تعاند دارند، زیرا جزء حرکت بودن و غیر قابل انقسام بودن هرگز جمع نمی‌شود؛ از این جهت فرض مبدأ و منتهای برای حرکت به تناقض منتهی می‌شود.

۲. مقصود از «تحدید» بیان حد و مرز برای شیء و محدود ساختن آن از دو طرف است.

في موضوع الحركة و هو المتحرك الذي يتلبس بها

قد عرفت: أن الحركة: خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، و أن هذه القوة يجب أن تكون محمولةً في أمرٍ جوهرية قائمةً به، و هذا الذي بالقوة كمالٌ بالقوة للمادة متحدٌ معها؛ فإذا تبدلت القوة فعلاً، كان الفعل متحداً مع المادة مكان القوة؛ فمادة الماء مثلاً هواءً بالقوة، و كذا الجسم الحامضُ حلوٌ بالقوة؛ فإذا تبدلت الماء هواءً، و الحموضة حلاوةً، كانت المادة التي في الماء هي المتلبسة بالهوائية، و الجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوة؛ ففي كل حركة موضوع، تنعته الحركة و تجري عليه.

ترجمه

موضوع حرکت همان متحرک متصف به حرکت است. دانستیم^۱ که حرکت خروج تدریجی شیء است از قوه به سوی فعل؛ و نیز معلوم گشت این قوه باید در یک امر جوهری قرار گرفته و متکی به آن باشد؛ هم چنین آن شیء بالقوه، کمال بالقوه‌ای است برای ماده و با آن متحد می‌باشد. آن‌گاه که قوه تبدیل به فعلیت می‌گردد، آن فعلیت به

۱. مطلب نخست در فصل سوم، و مطلب دوم در فصل اول بیان شد.

جای قوه با ماده، متحد می‌شود؛ مثلاً مادهٔ آب، بالقوه بخار است. و نیز جسم ترش مزه، بالقوه شیرین می‌باشد و وقتی آب به بخار و ترشی به شیرینی تبدیل گردید، همان ماده‌ای که در آب بود، در بر دارندهٔ صورت بخاری می‌گردد؛ نیز همان جسم ترش مزه در بردارندهٔ شیرینی می‌شود. بنابراین هر حرکتی را موضوعی است که حرکت به آن وصف داده و بر آن جاری می‌گردد.

شرح و تفسیر

موضوع حرکت

موضوع حرکت همان امر ثابتی است که حرکت بر آن جاری می‌گردد و بدان وصف می‌دهد. به دیگر سخن: موضوع حرکت یا متحرک همان چیزی است که حرکت را در خود می‌پذیرد. در حرکت عرضی، موضوع حرکت همان جوهر و ذات شیء است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود حالت‌ها و منزلت‌های گوناگون می‌یابد و جامه‌های متفاوت بر تن می‌کند. در انواع گوناگون حرکت عرضی - مانند سنگی که بر زمین می‌افتد (حرکت در مکان)، زمین که بر محور خود می‌چرخد (حرکت در وضع)، آب که گرم می‌شود (حرکت در کیفیت) و نهال ضعیفی که درخت تنومندی می‌گردد (حرکت در کم) - متحرکی داریم که در بستری حرکت می‌کند. بستر و مقوله‌هایی که حرکت در آنها واقع می‌شود (وضع، مکان، کم و کیفیت) به منزلهٔ راه‌روهایی است که متحرک (موضوع حرکت) از میان آنها عبور می‌کند و یا چون جامه‌هایی است که متحرک آنها را به‌طور متصل و مستمر، یکی به دنبال دیگری، بر تن می‌کند؛ مثلاً گرم شدن تدریجی آب بدین معناست که چیزی به نام آب (جوهر آب) هر دم جامهٔ نوینی از گرما (مقولهٔ کیفیت) به تن می‌پوشد.

این در مورد حرکت عرضی بود، اما در حرکت جوهری، موضوع حرکت را می‌توان همان ماده‌ای دانست که قوهٔ محض است و فعلیتی جز قوه بودن ندارد. این

ماده جوهری است که صورت‌های نوعی را یکی پس از دیگری می‌پذیرد و با آنها متحد می‌گردد و بسان امر ثابتی است که در همهٔ مقاطع حرکت محفوظ می‌ماند.^۱

هر حرکتی دارای یک موضوع است

برهانی که مؤلف رحمه‌الله در این قسمت برای اثبات وجود موضوع در هر حرکت اقامه می‌کند، از مقدمات چندی به شرح ذیل تشکیل شده است:

۱- حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. بنابراین، در هر حرکتی یک قوه است و یک فعل و شیء از حالت قوه به سوی فعل منتقل می‌شود.

۲- قوه، یک وجود لغیره و قائم به غیر دارد. بنابراین، در حرکت باید یک شیء لنفسه‌ای وجود داشته باشد که محل و معروض قوه باشد.

۳- محل و معروض قوه همان ماده است و این قوه کمال برای ماده محسوب می‌شود و ماده با آن متحد می‌باشد.

۴- وقتی قوه به فعلیت بدل می‌شود، فعلیت جایگزین قوه شده و با ماده متحد می‌گردد، زیرا قوه و فعل دو مرتبهٔ وجود یک شیء هستند و یک نوع اتحادی میان آنها برقرار می‌باشد و چون ماده با قوه متحد است و قوه نیز با فعل اتحاد دارد، ماده با فعل نیز متحد خواهد بود.

از این مقدمات چهارگانه نتیجه می‌شود که در هر حرکتی چیزی وجود دارد، که با حرکت (وجود سیالی که یک طرف آن قوه و طرف دیگر آن فعلیت است) اتحاد دارد و حرکت بر آن عارض می‌گردد و به آن وصف می‌دهد و این شیء همان موضوع حرکت است.^۲

۱. توضیح بیشتر در بارهٔ موضوع حرکت جوهری در فصل دوازدهم خواهد آمد.

۲. برای اثبات موضوع حرکت، بیان‌ها و براهین دیگری نیز ارائه شده است که در فصل دوازدهم به آنها اشاره خواهد شد.

مثلاً وقتی آب گرم می‌شود و به صورت بخار در می‌آید، ماده‌ای که در آب وجود دارد و با صورت نوعی آب متحد است، حامل قوه بخار است و با قوه بخار اتحاد دارد؛ آن‌گاه که آب تبدیل به بخار می‌شود، قوه بخار از بین می‌رود و فعلیت بخار جایگزین آن می‌شود. به تعبیر دیگر: صورت بخاری به جای صورت آبی با ماده آب متحد می‌شود. باید توجه داشت که ماده‌ای که صورت بخاری با آن متحد است، همان ماده‌ای است که پیش از این در ضمن آب وجود داشت و حامل قوه بخار بود. پس در این جریان، امر ثابتی هست که حرکت را می‌پذیرد و این وجود سیال بر آن عارض می‌گردد!

در مورد حرکت‌های عرضی نیز، مطلب از همین قرار است؛ مثلاً وقتی سیب ترش مزه به مرور مزه‌اش تغییر می‌کند و نهایتاً شیرین می‌شود، سیب در آغاز این حرکت، بالقوه شیرین بود و با این قوه متحد بود و آن‌گاه که این قوه به فعلیت می‌رسد، با آن فعلیت اتحاد می‌یابد. یعنی همان چیزی که ابتدا بالفعل ترش بود و بالقوه شیرین بود، هم اکنون بالفعل شیرین است.

برخی از ویژگی‌های موضوع حرکت

و یجبُ أن یکونَ موضوعُ الحركةِ أمراً ثابتاً، تجری وتتجددُ علیه الحركةُ، و إلا کانَ ما بالقوةِ غیرَ ما ینخرجُ إلى الفعلِ، فلم تتحققِ الحركةُ التي هی خروجُ الشيءِ من القوةِ إلى الفعلِ تدریجاً.

و یجبُ أن لا یکونَ موضوعُ الحركةِ أمراً بالفعلِ من کلِّ جهةٍ، کالعقلِ المجردِ، إذ لا حركةٌ إلا معَ قوّةٍ ما، فما لا قوّةَ فیهِ فلا حركةٌ له؛ و لا أن یکونَ بالقوّةِ من جمیعِ الجهاتِ، إذ لا وجودَ لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوّةِ من جهةٍ و بالفعلِ من جهةٍ، کالمادّةِ

۱. این مثال، یک نمونه حرکت جوهری است، البته اگر آب و بخار را دو نوع جوهری مختلف بدانیم، نه دو صنف از یک نوع جوهر. از بیان فوق دانسته می‌شود که موضوع در حرکت‌های جوهری همان ماده اولی است.

الأولى التي لها قوة الأشياء، و فعلية أنها بالقوة؛ و كالجسم الذي هو مادة ثانية، لها قوة الصور النوعية والأعراض المختلفة و فعلية الجسمية و بعض الصور النوعية.

ترجمه

موضوع حرکت لزوماً باید امر ثابتی باشد، تا حرکت بر آن جاری شود و به مرور تحقق یابد، چون در غیر این صورت آن چه بالقوه است با آن چه به فعلیت تبدیل گشته مغایر خواهد بود و بنابراین حرکت، که خروج تدریجی شیء از قوه به فعل می باشد، تحقق پیدا نکرده است.

و نیز لازم است موضوع حرکت، چیزی نباشد که از هر جهت بالفعل است؛ مانند عقل مجرد، زیرا حرکت بدون قوه، تحقق نخواهد یافت؛ لذا آن چه قوه ندارد، حرکت نیز ندارد. هم چنین موضوع حرکت نباید از همه جهات بالقوه باشد، چون چنین چیزی تحقق پیدا نمی کند، بلکه باید امری باشد که از یک سو بالقوه است و از سوی دیگر بالفعل، مانند ماده نخستین که هم قوه اشیا را داراست و هم فعلیت دارد؛ البته فعلیتش همان بالقوه بودنش است. و نیز مانند جسم که ماده دوم است و قوه صورت های نوعی و اعراض گوناگون را همراه با فعلیت جسمیت و فعلیت بعضی از صورت های نوعی دارا می باشد.

شرح و تفسیر

موضوع حرکت چند ویژگی دارد:

۱- موضوع حرکت باید یک امر ثابت و پایدار باشد؛ یعنی باید چیزی باشد که از آغاز تا پایان حرکت دوام و بقا دارد و محفوظ می ماند. توضیح این که: حرکت عبارت است از: «درآمدن شیء از قوه به فعل». پس باید شیء ثابتی وجود داشته باشد که از آغاز تا پایان حرکت محفوظ و باقی باشد، تا تعریف حرکت بر آن صدق کند و بتوان گفت: آن شیء از قوه به فعل درآمد. اگر چنین چیز ثابتی وجود نداشته باشد، اساساً

تعریف حرکت صادق نخواهد بود. به دیگر سخن: حرکت، امر واحد است و وحدت حرکت تنها در صورتی حفظ خواهد شد که شیء ثابتی وجود داشته باشد که حرکت بر آن جاری شود، زیرا تنها در این صورت است که می توان گفت: «الف» حرکت کرد و از موقعیت «ب» به موقعیت «ج» درآمد.

اگر موضوع حرکت امر ثابت و پایدار نباشد، رابطه میان گذشته و آینده قطع می شود و دیگر نمی توان گفت: چیزی که مایع بود اکنون تبدیل به بخار شد و یا چیزی که ترش بود اکنون شیرین شد و یا کودک چند سال پیش اکنون جوان شده است و بعدها پیر خواهد شد. چنان که گفتیم اگر موضوع ثابتی نباشد، اساساً مفهوم تبدیل و تبدل و حرکت و تحول صادق نخواهد بود.^۱

۲- موضوع حرکت باید دارای حیثیت قوه باشد. بنابراین، اموری که فعلیت محض بوده و هیچ بهره‌ای از قوه و استعداد ندارند، مانند مجردات تامه، هرگز نمی توانند موضوع و معروض حرکت واقع شوند، زیرا چنان که ارسطو گفته است: «حرکت کمال اول است برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است». موجوداتی که فعلیت محض هستند. همواره ثابت و برقرار خواهند بود، نه متحرک و بی قرار.

۳- موضوع حرکت باید بهره‌ای از فعلیت داشته باشد. زیرا وجود، مساوق با فعلیت است و چیزی که هیچ بهره‌ای از فعلیت ندارد، اساساً نمی تواند موجود باشد. از این جا دانسته می شود که موضوع حرکت دارای دو جنبه و دو حیثیت می باشد: یکی حیثیت قوه و دیگری حیثیت فعل. از این رو ماده اولی صلاحیت آن را دارد که موضوع و معروض حرکت واقع شود، زیرا ماده اولی از یک جهت دارای قوه اشیا است و اساساً جز قوه پذیرش اعراض و صورت‌ها، شأن و منزلت دیگری ندارد؛ از سوی دیگر بهره‌ای از فعلیت دارد، زیرا همین واجد بودن قوه اشیا به نوبه خود

۱. در فصل دوازدهم، این بیان مورد نقد قرار خواهد گرفت.

فعلیتی است که در آن تحقق دارد. به دیگر سخن: ماده اگرچه در خارج وجود بسیط دارد، اما همان وجود بسیط، هم وجود بالقوه اشیا است و هم وجود بالفعل ماده؛ از این رو در وصف ماده گفته‌اند: ماده قوه محض است و فعلیتی جز بالقوه بودن ندارد. هم‌چنین جسم صلاحیت آن را دارد که موضوع و معروض حرکت واقع شود، زیرا جسم در خارج مرکب از دو حیثیت و دو جنبه است: یکی حیثیت قوه و دیگری حیثیت فعلیت. جسم معجون مرکبی است که از اتحاد ماده اولی با صورت جسمی تشکیل می‌شود. از جهت اشمال بر ماده اولی، واجد قوه صورت‌های نوعی و اعراض گوناگون است و از جهت اشمال بر صورت جسمی دارای فعلیت امتداد در جهات سه‌گانه می‌باشد. با همین بیان دانسته می‌شود که انواع مندرج در جسم نیز می‌توانند موضوع و معروض حرکت واقع شوند، زیرا آنها نیز مرکب از ماده و صورت می‌باشند^{۲۰۱}.

۱. مقصود مؤلف از جسم، انواع مندرج تحت آن می‌باشد، زیرا جسم را علاوه بر فعلیت صورت جسمی، واجد برخی از صور نوعی دانسته است: «كالجسم الذي هو مادة ثانية، لها قوة الصور النوعية والأعراض المختلفة و فعلية الجسمية و بعض الصور النوعية».

۲. محقق سبزواری می‌گوید: در حرکت جوهری و حرکت کمی موضوع حرکت همان هیولی و ماده اولی است و در سایر حرکات موضوع حرکت همان جسم است: «أن المتحرك وموضوع الحركة إما الهیولی كما في الحركة الجوهرية والحركة الكمية، وإما الجسم كما في البواقی». (شرح منظومه، طبع ناصری، ص ۲۳۸).

الفصل السابع:

في فاعل الحركة و هو المحرك

يجب أن يكونَ المحركُ غيرَ المتحركِ، إذ لو كانَ المتحركُ هو الذي يوجدُ الحركةَ في نفسه، لزمَ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ فاعلاً و قابلاً من جهةٍ واحدةٍ؛ و هو محالٌ، فإنَّ حيثيَّةَ «الفعلِ» هي حيثيَّةُ «الوجدانِ» و حيثيَّةُ «القبولِ» هي حيثيَّةُ «الفقدانِ»؛ و لا معنى لكونِ شيءٍ واحدٍ واجداً و فاقداً من جهةٍ واحدةٍ. وأيضاً: المتحركُ هو بالقوَّةِ بالنسبةِ إلى الفعلِ الذي يحصلُ له بالحركةِ و فاقدٌ له، و ما هو بالقوَّةِ لا يفيدُ فعلاً.

ترجمه

محرّك لزوماً مغاير با متحرك می باشد، چون اگر متحرك خودش محرّك خویش باشد، باید یک شیء از جهت واحد، هم ایجاد کننده باشد و هم قبول کننده و این محال است. زیرا حيثیت فعل و ایجاد همان حيثیت دارایی و حيثیت قبول و پذیرش همان حيثیت نداری است و معنا ندارد یک شیء از جهت واحد هم دارا باشد و هم ندارد. هم چنین متحرك نسبت به فعلیتی که با حرکت بدان دست می یابد، بالقوه بوده و فاقد آن می باشد و آن چه بالقوه است نمی تواند فعلیتی را افاده کند.

شرح و تفسیر

یکی از مقومات حرکت، محرک یعنی فاعل و به وجود آورنده حرکت است. در اصل این که حرکت نیازمند فاعل است، بحثی نیست، زیرا حرکت پدیده‌ای ممکن است و مانند سایر ممکنات، معلول است و نیاز به علت دارد. پس هر حرکتی را فاعلی است که آن را به وجود می‌آورد. محل بحث و مورد نزاع این است که آیا فاعل حرکت می‌تواند همان شیء متحرک باشد؟ به دیگر سخن: آیا شیء می‌تواند خودش حرکت را در خودش به وجود آورد و خود را متحرک سازد؟ پاسخ مؤلف رحمته به این سؤال منفی است. در طلیعه این فصل می‌گوید: «يجب أن يكون المحرك غير المتحرك محرك باید مغایر با متحرک باشد». برای اثبات این مدعا، مؤلف دو برهان ارائه می‌دهد:

ادله لزوم مغایرت محرک با متحرک

دلیل اول: دلیل نخست مبتنی بر چند مقدمه است:

۱- محرک، فاعل حرکت است.

۲- متحرک، قابل حرکت است.

۳- حیثیت فعل غیر از حیثیت قبول است، زیرا حیثیت فعل همان حیثیت وجدان و دارایی است. فاعل از آن جهت که فاعل است، واجد کمالی است که ایجاد می‌کند. اما حیثیت قبول، حیثیت فقدان و نداری است. قابل از آن جهت که قابل است، فی نفسه فاقد کمالی است که می‌پذیرد و آن را از غیر دریافت می‌کند. لذا اجتماع این دو حیثیت در یک شیء اجتماع دو امر متنافی و متعاند است و به تناقض می‌انجامد.^۱

۱. این برهان بعینه در منظومه محقق سبزواری آمده است: «وفاعل مع قابل لم يتحد» و مرحوم محمد تقی آملی درباره این که چرا شیء واحد نمی‌تواند از یک جهت هم فاعل باشد و هم قابل می‌گوید: «فاعلیت یک شیء برای

دلیل دوم: مقدمات این دلیل به شرح ذیل است:

۱- متحرک نسبت به فعلیتی که از طریق حرکت بدان نائل می‌گردد، بالقوه است و پیش از حرکت و حتی در طی حرکت فاقد آن می‌باشد.

۲- شیء بالقوه هرگز نمی‌تواند فعلیتی را که نسبت به آن بالقوه است ایجاد کند، زیرا موجود و معطی شیء باید واجد آن باشد و شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است، فاقد فعلیت می‌باشد.

۳- فاعل حرکت، فاعل کمالی که متحرک پس از حرکت واجد آن می‌شود نیز هست.

از این جا دانسته می‌شود که متحرک نمی‌تواند خودش فاعل و موجود حرکت باشد، زیرا در این صورت متحرک باید خودش کمال و فعلیتی را که پس از حرکت بدان دست می‌یابد، به خودش اعطا کند، در حالی که بنا بر مقدمه نخست متحرک نسبت به آن فعلیت بالقوه است و بنا بر مقدمه دوم، شیء بالقوه هرگز نمی‌تواند فعلیتی را که نسبت به آن بالقوه است، ایجاد کند.

تفاوت میان دلیل اول و دلیل دوم در آن است که در دلیل اول بالقوه بودن متحرک نسبت به خود حرکت مدّ نظر است و در دلیل دوم بالقوه بودن متحرک نسبت به فعلیتی که پس از حرکت بدان دست می‌یابد، مورد توجه است.

محرک و فاعل مباشر حرکت باید خودش متغیر باشد

و یجبُ أن یكونَ الفاعلُ القریبُ للحركةِ أمراً متغیراً متجددَ الذاتِ؛ إذ لو كانَ أمراً ثابتَ الذاتِ من غیرِ تَغییرٍ و سیلانٍ، كانَ الصادرُ منه أمراً ثابتاً فی نفسِهِ، فلم یتغیّرُ جزءٌ

→ شیء دیگر مقتضی آن است، که نسبتش به آن شیء، به ایجاب باشد و قابل بودنش مقتضی آن است که نسبتش به آن شیء، به امکان باشد. و امکان و وجوب دو امر متنافی هستند و شیء هرگز از آن جهت که نسبت وجوب دارد، نسبت امکان نخواهد داشت. «درر النوائد، ج ۲، ص ۱۹۳».

من الحركة إلى غيره من الأجزاء، لثبات علته من غير تغيير في حالها، فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف.

ترجمه

فاعل نزدیک حرکت باید خود متغیر بوده و ذاتش در حال نو شدن باشد، زیرا اگر ذاتش ثابت و بدون تحول و پویایی باشد، آنچه از او تراوش می‌کند نیز خودبه‌خود حرکتی نخواهد داشت؛ پس جزئی از حرکت تبدیل به جزء دیگر نمی‌گردد، چون علتش ثابت است و هیچ تحولی در آن واقع نشده است؛ در نتیجه حرکتی رخ نداده است و این خلاف فرض می‌باشد.

شرح و تفسیر

یکی از قواعد مهم فلسفی آن است که: «معلول متحرک نیازمند علت متحرک است»؛ به تعبیر دیگر: «محرک باید خودش متحرک باشد». توضیح مطلب آن است که حرکت عبارت است از یک نحوه وجود تدریجی که به مرور حادث می‌شود و فانی می‌گردد. حرکت یک وجود ممتد و متصل است که اگر برای آن اجزایی فرض کنیم، این اجزا به تدریج حادث و فانی می‌گردند؛ آمدن جزء جدید همراه است با رفتن جزء قبلی و خود نیز باید برود تا جزء بعدی جایگزین آن شود. حرکت عین سیلان و گذر و پویایی است. مادر حرکت، در هر لحظه، با حادثه جدیدی مواجه هستیم، حادثه‌ای که قبلاً نبوده و بعداً نیز نخواهد بود.

حال اگر فاعل حرکت و علت به وجود آورنده حرکت خود یک امر ثابت و خالی از تغییر و تحول باشد، پدیده‌ای که از آن صادر می‌شود نیز یک امر ثابت خواهد بود. بنابراین، تحول و تغییری در معلول رخ نمی‌دهد و معلول وجود تدریجی و ممتد نخواهد داشت، بلکه هر چه هست همان است که در لحظه نخست حادث می‌شود.

فرض کنید «الف» علت تامه «ب» است؛ در این صورت اگر «الف» یک امر ثابت باشد در همان لحظه اول وجود آن، معلولش با تمام اجزا و با همه هویتش دفعتاً تحقق خواهد یافت و این بدان معناست که معلول آن، یعنی «ب»، یک وجود جمعی و ثابت دارد و همه اجزایش با هم تحقق می‌یابد و اگر چنین نباشد، تخلف معلول از علت تامه آن لازم می‌آید و بنابراین، هرگز «ب» نمی‌تواند یک وجود ممتد و تدریجی داشته و به گونه‌ای باشد که اجزای فرضی آن غیر مجتمع باشند؛ به دیگر سخن، «ب» هرگز یک پدیده متغیر و متحرک نخواهد بود.

برای فهم بهتر مطلب به این مثال توجه کنید: اگر چراغی در مکانی ثابت باشد، نوری که از آن می‌تابد، فضای مشخصی را روشن می‌کند و این روشنایی هرگز از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتقل نشده و حرکتی در آن رخ نخواهد داد. تنها در صورتی این روشنایی قابل انتقال از مکانی به مکان دیگر است که خود چراغ جابه‌جا شود. حاصل آن‌که: اگر علت مباشر و بدون واسطه معلول، امر ثابتی باشد، نتیجه آن نیز امر ثابتی خواهد بود و ثبات در برابر حرکت است؛ بنابراین، معلول چنین علتی هرگز متحرک نخواهد بود. در نتیجه باید گفت: «علت حرکت باید خودش متحرک باشد» و این همان بیان مؤلف است: «إذ لو كان [الفاعل القريب للحركة] أمراً ثابت الذات من غير تغير و سيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه».

یک نکته

در نهاية الحكمة بیان مؤلف به این صورت است: «وعلة المتغير يجب أن تكون متغيرة، و إلا لزوم تخلف المعلول بتغيره عن علته، و هو محال»^۱. بازگشت این دلیل نیز به همان بیان بالا است و توضیحش آن است که: اگر علت

۱. نهاية الحكمة، فصل هشتم از مرحله نهم.

متغیر خودش متغیر نباشد، لازم می آید معلول، به واسطه تغییرش، از علت جدا شود؛ یعنی لازم می آید، معلول با آن که علتش موجود و باقی است، زایل گردد و از بین برود، زیرا موقعیت و حال نخستین شیء متغیر، که بنا بر فرض معلول است، در اثر تغییر کردن و تبدیل شدن به حالت دوم از بین می رود، با آن که علتش هم چنان باقی است. می توان گفت کبرایی که در نهایة الحکمه به آن تمسک شده است، دلیل کبرایی است که در این جا بیان شده است. یعنی دلیل این قضیه که: «لو كان الفاعل القريب أمراً ثابتاً كان الصادر منه أمراً ثابتاً» آن است که: «ان لم یکن الصادر منه أمراً ثابتاً لزم تخلف المعلول عن علته؛ وهو محال». از این رو است که این دو بیان را، دو تقریر از یک دلیل دانستیم، نه دو دلیل مستقل.

الفصل الثامن:

في ارتباط المتغير بالثابت

ربما قيل: إنَّ وجوب استناد المتغير المتجدد إلى علة متغيرة متجددة مثله، يوجب استناد علة المتغيرة المتجددة أيضاً إلى مثلها في التغير والتجدد، وهلمَّ جرأً، ويستلزم ذلك: إما التسلسل، أو الدور، أو التغير في المبدأ الأول، تعالى عن ذلك. و أجب: بأنَّ التجدد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علة ثابتة توجد ذاته، لأنَّ إيجاد ذاته عينُ إيجاد تجدده.

ترجمه

چه بسا گفته شود: اگر پدیده متحول و پویا لزوماً مستند به یک علت متحول و پویایی هم چون خودش می باشد، باید همان علت نیز به چیزی چه که چون خودش متحول و پویا است، مستند باشد و این روند همین طور ادامه می یابد. و لازمه چنین چیزی یا تسلسل است و یا دور و یا وقوع تحول در منشأ نخستین هستی، که ذاتش برتر از این امور است.

در جواب گفته اند: پویایی و تحول به جوهری که حرکت در نهادش نهفته است، خاتمه می یابد. حرکت و پویایی برای آن جوهر، ذاتی است و لذا استناد آن به علتی ثابت که

ذاتش را آفریده روا خواهد بود، زیرا ایجاد ذات آن جوهر همان ایجاد حرکت و پویایی آن است.

شرح و تفسیر

طرح اشکال

موضوع بحث در این فصل یعنی مسئله ارتباط متغیر به ثابت، از مسایل فلسفی بغرنج و حائز اهمیتی است که از دیرزمان مطرح بوده است. مبدأ و ریشه این مسئله همان اصلی است که در پایان فصل پیشین بر صحت آن برهان اقامه کردیم، یعنی این که: «علت مباشر متحرک باید خود متحرک باشد». عویصه و مشکلی که در این جا مطرح می شود آن است که اگر این قاعده به عمومیت خودش پذیرفته شود، با یکی از محذوره‌های سه گانه ذیل روبه‌رو خواهیم شد:

۱- تسلسل ۲- دور ۳- لزوم تغییر در واجب تعالی.

توضیح این که: اگر علت متحرک باید خودش هم لزوماً متحرک باشد؛ در این صورت نقل کلام به آن علت می شود. پس اگر آن علت واجب الوجود باشد محذور سوم لازم می آید و اگر ممکن الوجود باشد، خودش نیز نیازمند علت دیگری خواهد بود، که براساس قاعده یاد شده، آن علت هم متحرک می باشد؛ اگر آن علت هم ممکن باشد، باز نیازمند علت متحرک دیگری است؛ پس این سلسله یا بدون وقفه ادامه می یابد، به این صورت که هر متحرکی مستند به یک علت متحرک دیگر می باشد، الی غیر النهایه و این تسلسل است و محال می باشد؛ و یا به علتی می رسیم که خودش پیش از این به عنوان معلول فرض شده بود و این دور است و محال می باشد. و یا به واجب تعالی می رسیم، که لازمه اش آن است که واجب تعالی خودش متحرک و متغیر باشد و این نیز محال است، زیرا تغییر ملازم با حدوث است و حدوث مستلزم امکان و معلولیت می باشد و با وجود هرگز جمع نمی شود.

تقسیم حرکت به حرکت ذاتی و حرکت عارضی

پاسخی که اصحاب حکمت متعالیه به این اشکال داده‌اند، بدین شرح است:

حرکت و تغیر بر دو قسم است: ۱- حرکت عارضی. ۲- حرکت ذاتی.

مقصود از حرکت عارضی آن است که از حاق ذات متحرک انتزاع نمی‌شود، بلکه مانند یک امر خارج از ذات متحرک، باید به آن ملحق شود؛ مثلاً جسم که یک حرکت آینی یا کمی انجام می‌دهد، این حرکت برای متحرک، عارضی است. متحرک در مرتبه قبل از تحرک هویت و تحقیقی دارد و در مرتبه بعد از تحقیقش حرکت به آن ملحق می‌شود. چنین حرکتی، زاید بر ذات و عارضی است و علت می‌خواهد و علتش هم باید متغیر باشد.

اما حرکت ذاتی، آن است که متحرک قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد و چنین نیست که حرکت در مرحله پس از تحقیق متحرک به آن ملحق می‌گردد، بلکه از حاق ذات آن انتزاع می‌شود. در حرکت ذاتی، نحوه وجود شیء، یک نحوه وجود سیلانی و گذراست، نه آن‌که وجودش غیر از حرکت باشد و حرکت بخواهد از خارج به آن ملحق شود.

اختصاص قاعده به حرکات عارضی

با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم: حرکتی نیازمند علت است که آن حرکت خارج از ذات متحرک باشد، مانند حرکات عرضی، اما اگر حرکت ذاتی باشد، در این صورت حرکت و متحرک یکی است و علت ایجاد متحرک علت ایجاد حرکت هم هست. در چنین مواردی نسبت حرکت به متحرک، مانند نسبت وحدت به شیء واحد است. وحدت مفهوماً مغایر با شیء است، ولی در خارج با آن عینیت دارد و از حاق ذات (وجود نه ماهیت) شیء انتزاع می‌شود و علتی جدا از علت خود شیء ندارد.

به دیگر سخن: این که گفته می‌شود: «معلول متغیر، علتی متغیر می‌خواهد»، در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغییر زاید بر ذات آنهاست، و از بیرون بدان‌ها راه می‌یابد. در مورد این گونه موجودات است که علت باید دو کار انجام دهد: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن. به عبارت دیگر: موجوداتی که خودشان «ذاتاً» روان نیستند و باید آنها را روانه کرد، دوگونه نیاز به علت دارند: یکی آفریده شدن و دیگری روانه شدن. اما موجوداتی که ذاتاً روان بوده و هویتشان عین روان بودنشان است، نیاز آنها به علت نیازی است بسیط نه مرکب؛ یعنی آفریده شدن آنها عین روان شدن آنهاست و برای علت، خلق کردن آنها عین حرکت دادن به آنهاست، چراکه بودنشان عین جریان و تحرک است.

از این رو موجودی که ذاتاً متغیر و گذراست، فقط هستی‌اش را از علت دریافت می‌کند، نه چیز دیگری را. یعنی علت، تحوّل را به او نمی‌دهد، بلکه خود او را به او می‌دهد.

ممکن است گفته شود: در حرکات ذاتی، نفس تغییر علت مستقل نمی‌خواهد، بلکه علت تغییر همان علت مفیض متغیر است، ولی آیا در همین علت، با توجه به آن که علت یک شیء متغیر است، «قاعدهٔ علت المتحرك متحرك» جاری نمی‌شود؟

پاسخ این سؤال آن است که: خیر، در علت ایجابی و مفیض شیء متغیر نیز این اصل جاری نیست، زیرا مفیض، تغییر را افاضه نمی‌کند، بلکه اصل هستی شیء را افاضه می‌کند که تغییر از آن انتزاع می‌شود. به دیگر سخن: علت شیء متغیر را تغییر نمی‌دهد، بلکه آن را ایجاد می‌کند. علت ذاتی را که از آن تغییر انتزاع می‌شود، ایجاد می‌کند. اگر علتی باشد که کار آن متغیر کردن و متحرک ساختن شیء است، این علت باید مانند خود حرکت، متحرک باشد. اما علتی که کار آن ایجاد تغییر نیست، بلکه فقط ایجاد ذات است - که البته از آن ذات، حرکت انتزاع می‌شود - در این جا علت تغییر را افاضه نمی‌کند، بلکه فقط حقیقت وجود و هستی شیء را افاضه می‌کند. متغیر بالذات

با چهره ثابت خود مستند به علت است.

ممکن است گفته شود: قاعدة «علة المتغير متغيرة» قاعده‌ای عقلی است و نمی‌توان آن را تخصیص زد و برای آن استثنا قائل شد. لذا این قاعده هم شامل متغیری می‌شود که تغیرش ذاتی است و هم شامل متغیری می‌شود که تغیرش عارضی می‌باشد و فرقی میان این دو از این جهت وجود ندارد.

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: متغیر بالذات دو چهره و دو جنبه دارد: یکی جنبه تغیر آن و دیگری جنبه ثبات آن. و آن جنبه‌ای که مستند به علت است همان جهت ثابت هویت آن می‌باشد؛ لذا معلول در این موارد در حقیقت ثابت است و می‌تواند از علت ثابت صدور باید. از این جا دانسته می‌شود که خروج متغیر بالذات از قاعده فوق خروج تخصصی است، نه خروج تخصیصی؛ یعنی موضوع این قاعده در حقیقت شامل متغیر بالذات نمی‌شود.

توضیح این که تقسیم‌هایی که در حقیقت وجود انجام می‌گیرد، تقسیم خاصی بوده و به گونه‌ای است که یک قسم به یک اعتبار داخل در قسم دیگر می‌شود. مانند تقسیم موجود به موجود بالفعل و موجود بالقوه، که خود موجود بالقوه فی حد نفسه یک موجود بالفعل است و فقط در مقایسه با پاره‌ای از موجودات دیگر متصف به بالقوه می‌شود. و یا مانند تقسیم موجود به خارجی و ذهنی، که خود موجود ذهنی، فی نفسه یک موجود خارجی بوده و فقط در مقایسه با برخی از موجودات دیگر متصف به ذهنیت می‌شود.

در مورد تقسیم موجود به ثابت و متغیر بالذات نیز قضیه از همین قرار است. موجود متغیر بالذات فی نفسه ثابت است و اتصافش به تغیر آن‌گاه است که آن را با موجودات دیگر مقایسه می‌کنیم. در چنین مواردی متغیر بودن، یک وصف نسبی و اضافی است و ثابت بودن، وصف نفسی و مطلق. همان‌گونه که در مثال‌های پیشین، بالفعل بودن و خارجی بودن دو وصف نفسی و مطلق‌اند و بالقوه بودن و ذهنی بودن

دو وصف نسبی و اضافی می‌باشند.

حال می‌گوییم: آنچه به علت مستند است و علت آن را افاضه و ایجاد می‌کند، همان جنبه اصیل و نفسی شیء است. بنابراین شیء به لحاظ جنبه ثابت هویتش مستند به علت می‌باشد، نه به لحاظ جنبه متغیر آن.^۱

حاصل سخن

خلاصه و ماحصل آنچه آوردیم، به قرار زیر است:

- ۱- حرکت و تغیر بر دو قسم است: حرکت ذاتی و حرکت عارضی.
- ۲- موجودی که ذاتاً متحرک است، فقط هستی‌اش را از علت دریافت می‌کند، نه چیز دیگری را.
- ۳- موجودی که ذاتاً متحرک است، دارای دو جنبه و دو حیثیت است: یکی جهت ثبات و دیگری جهت تغیر.
- ۴- از میان دو جهت یاد شده، جهت ثبات یک جهت نفسی و مطلق است؛ از این رو همین جهت است که مستند به علت می‌باشد.
- ۵- نتیجه آن‌که: علتی که متغیر بالذات را می‌آفریند، در واقع یک امر ثابتی را آفریده است و لذا خود نیز می‌تواند ثابت باشد، بلکه لزوماً باید ثابت باشد.

الفصل التاسع:

في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

مسافة الحركة هي: «الوجود المتصل السَّيَالُ الذي يجري على الموضوع المتحرك» و ينتزَعُ منه لا محالة مقولة من المقولات، لكم لا من حيث إنه متصلٌ واحدٌ متغيرٌ، فإنَّ لازمَه وقوعُ التشكيكِ في الماهية، و هو محالٌ؛ بل من حيثُ إنه منقسمٌ إلى أقسامٍ آتيةٍ الوجودِ، كلُّ قسمٍ منه نوعٌ من أنواعِ المقولةِ مبائنٌ لغيره؛ كنمو الجسمِ مثلاً، فإنه حركةٌ منه في الكم، يردُّ عليه في كلِّ آنٍ من آناتِ الحركةِ نوعٌ من أنواعِ الكمِ المتصلِ مبائنٌ للنوعِ الذي وردَ عليه في الآنِ السابقِ والنوعِ الذي سيردُّ عليه في اللاحقِ. فمعنى حركةِ الشيءِ في المقولة: أن يردَّ على الموضوعِ في كلِّ آنٍ نوعٌ من أنواعِ المقولةِ مبائنٌ للنوعِ الذي يردُّ عليه في آنٍ غيره.

ترجمه

مسافت حرکت همان وجود یک پارچه و بویابی است که بر موضوع متحرک جاری می شود و لزوماً یکی از مقولات از آن انتزاع و گرفته می شود، اما نه از آن جهت که امر یک پارچه متحول است؛ چون در این صورت وقوع تشکیک در ماهیت لازم می آید، که امری محال و نشدنی است، بلکه از آن جهت که آن وجود به اجزایی تقسیم می شود که

تحققشان آنی است و هر یک از این اجزا، نوع خاصی از انواع مقوله را تشکیل می‌دهد که جدا از دیگر انواع می‌باشد. مانند رشد کردن جسم، که حرکت جسم در مقوله کم است و در هر لحظه از لحظات حرکت، نوعی از انواع کم متصل بر آن وارد می‌شود، که مابین و جدا از نوع وارد شده در لحظه قبل و نیز نوع وارد شونده در لحظه بعد می‌باشد. بنابراین، معنای حرکت شیء در یک مقوله آن است که: در هر لحظه، نوعی از انواع مقوله، که مابین با نوع وارد شده در لحظه دیگر می‌باشد، بر آن شیء وارد شود.

شرح و تفسیر

مسافت حرکت

مسافت حرکت، یا ما فيه الحركة، همان بستر و مجرای حرکت است؛ همان کانالی است که متحرک با حرکت خود در آن گذر می‌کند و آن را می‌پیماید. وقتی گیاه رشد می‌کند، متحرک همان جسم گیاه است و مسافت حرکت، کمیت این جسم است. فرض کنید در آغاز این حرکت، طول گیاه یک سانتی متر است و در پایان حرکت، صد سانتی متر. در این صورت مبدأ حرکت، طول یک سانتی متری و منتهای حرکت طول صد سانتی متری و مسافت حرکت، کمیت میان این دو حد است. جسم مورد نظر در این حرکت، در کمیت خودش حرکت می‌کند. یعنی هر «آن» و هر لحظه دارای کمیت ویژه‌ای است و بلافاصله آن کمیت را از دست می‌دهد و کمیت دیگری به خود می‌گیرد. پس در این مثال مسافت حرکت، یعنی مجرا و کانال حرکت و آن چیزی که متحرک آن را می‌پیماید، همان مقوله کمیت است. تفاوت میان جسمی که رشد می‌کند (حرکت کمی دارد) با جسمی که رشد نمی‌کند (حرکت کمی ندارد) در آن است که جسم دوم با گذشت زمان کمیتش تغییر نمی‌کند، یعنی همواره یک فرد و یک نوع از مقوله کمیت را واجد است و همان را در خود نگه می‌دارد، اما جسم نخست یک فرد خاص از کمیت را در خود نگه نمی‌دارد، بلکه همواره فردی از کمیت را از دست

می‌دهد و فرد دیگری را به دست می‌آورد.

مثال روشن‌تر برای مسافت حرکت، حرکت مکانی است. وقتی جسم از مکان «الف» به مکان «ب» حرکت می‌کند و فاصله یک متری را در یک دقیقه طی می‌کند، متحرک در هر لحظه و هر «آن» در مکان خاصی قرار دارد و نسبت مکانی خاصی را واجد می‌گردد، یعنی این آن همواره تغییر می‌کند و در هر «آن» در نقطه‌ای قرار دارد و نسبت مکانی خاصی (این خاصی) را به خود می‌گیرد. بنابراین، چیزی که حرکت در آن واقع می‌شود و مسافت حرکت است، همان مقولهٔ این است.

در حرکت کیفی نیز این‌گونه است. وقتی رنگ سیب از سبزی به سرخی می‌گراید، مسافت حرکت همان رنگ است که یک نوع کیف است و وقتی حرارت شیء از صفر به صد می‌رسد، مسافت حرکت همان کیف ملموس است.

هم‌چنین هرگاه جسمی به دور خود می‌چرخد و دائماً وضع خاصی به خود گیرد، مسافت حرکتش همان مقولهٔ وضع است.

نهایتاً در جایی که شیء حرکت جوهری دارد و در ذاتش تحول روی می‌دهد، مسافت حرکت همان جوهر شیء است؛ مانند خاک که نبات می‌شود و آن‌گاه حیوان و سپس انسان می‌گردد. در این جا مسافت حرکت مقولهٔ جوهر است.

بیانی دقیق‌تر در بارهٔ مسافت حرکت

با دقت بیشتر به این نتیجه می‌رسیم که: مسافت حرکت آن وجود متصل و سیالی است که بر موضوع حرکت جاری می‌شود. این وجود، چون امکانی و محدود است، لاجرم دارای ماهیت است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود از سوی دیگر، چون یک وجود متغیر و متحول است - به دیگر سخن، یک وجود تشکیکی و دارای مراتب مختلف است اگر از همهٔ مراتب آن یک ماهیت خاص (= یک نوع خاص از یک مقوله) انتزاع شود - لازم‌اش وقوع تشکیک در ماهیت خواهد بود؛ یعنی یک ماهیت واحد

در طول حرکت بر چیزی که دارای شدت و ضعف، و زیادت و نقصان است، صدق خواهد کرد و این محال است.

از این جا دانسته می شود که این وجود سیال و گذرا در هر مقطع از حرکت، دارای یک ماهیت ویژه است و در هر «آن»، یک نوع خاص از مقوله، از آن انتزاع می شود و این انواع به گونه ای هستند که هیچ قرار و ثباتی ندارند.

مثلاً وقتی جسم رشد می کند، یک وجود سیالی بر آن عارض می شود، اگر زمان این رشد یک ساعت باشد و جسم در طی این یک ساعت (۶۰ دقیقه) از یک سانتی متر به ده سانتی متر برسد، در این مدت یک ساعت طیف گسترده ای از انواع کمیت را دارد و نمی توان تعداد انواعی را که از آن انتزاع می شود معین کرد، زیرا اگر این وجود را ده قسمت کنیم، زمان هر یک از این ده قسمت ۶ دقیقه خواهد بود و از حدّ میان هر یک از این ده قسمت یک نوع خاص انتزاع می شود؛ در نتیجه نه نوع به دست خواهد آمد. حال اگر هر یک از این ده قسمت را به ده قسمت دیگر تقسیم کنیم، باز از حدّ میان هر یک از این قسمت ها نیز یک نوع خاص انتزاع می شود؛ و نود و نه نوع به دست خواهد آمد، اما این تقسیم بدین جا پایان نمی یابد و برای هر قسم می توان اقسام کوچک تری در نظر گرفت. در نتیجه نمی توان گفت چه تعداد از این مقوله کم بر این متحرک در طی این یک ساعت عارض شده است.

پاسخ به یک اشکال

در این جا ممکن است اشکالی مطرح شود و آن این که: شما گفتید مسافت حرکت عبارت است از یک وجود متصل و سیالی که بر متحرک جاری می گردد. از طرف دیگر گفتید: در هر «آن» یک ماهیت خاص از این وجود انتزاع می شود و تعداد این ماهیات محدود نیست، زیرا تعداد مقاطع و حدود آنی وجود سیال مورد نظر محدود نیست. لازمه این سخن آن است که در جایی که زمان حرکت محدود است، از یک

وجود سیال، که محدود به دو حد است، بی نهایت ماهیت انتزاع شود. به دیگر سخن: بی نهایت ماهیت در یک فاصله زمانی محدود تحقق یابد! و این محال است. به بیان دیگر: اگر گفته شود معنای حرکت شیء در یک مقوله آن است که: «در هر آن، یک نوع از مقوله که مابین بانوع پیشین و نوع پسین است، بر متحرک وارد می آید» باید در طول یک حرکت محدود، بی نهایت ماهیت تحقق یابد. در پاسخ به این اشکال باید گفت: منشأ اشکال آن است که گمان شده است متحرک به طور بالفعل در هر «آن» واجد نوعی ماهیت می شود، در حالی که چنین نیست؛ ما که می گوییم در طول حرکت در هر آن، یک نوع از مقوله بر متحرک وارد می آید، مقصودمان آن است که متحرک در هر آن قابلیت آن را دارد که ماهیتی از آن انتزاع شود، نه این که واقعاً در هر آن، به طور بالفعل یک ماهیت داشته باشد. اساساً وجود سیالی که بر متحرک جاری می شود به طور بالفعل ماهیت ندارد و ماهیت بالقوه از آن انتزاع می شود. و این به خاطر آن است که حدودی که برای این وجود سیال در نظر گرفته می شود، حدود فرضی است و اساساً «آن» حقیقی در کار نیست، تا گفته شود در هر «آن» یک ماهیت از آن انتزاع می شود. آری، وقتی حرکت پایان می یابد، آن گاه است که متحرک بالفعل واجد یک ماهیت خاص می شود، ولی مادام که در حال حرکت است، ماهیت بالفعل ندارد، بلکه بالقوه ماهیت از آن انتزاع می شود.

چند نکته

- ۱- این تعبیر که: «مسافت حرکت مقوله ای است که حرکت در آن واقع می شود» با قول به اصالت ماهیت تناسب دارد؛ لذا مؤلف رحمته که از این تعبیر عدول کرد و گفت: «مسافت حرکت همان وجود سیالی است که بر موضوع حرکت جاری می شود.»
- ۲- عبارت: «بل من حیث إنه منقسم إلى اقسام آنية الوجود» مسامحه آمیز است، زیرا وجود ممتد و سیال هرگز دارای اقسام آنی نخواهد بود، بلکه همواره اقسام آن نیز

ممتد و زمانی است. مقصود آن است که این وجود سیال را می‌توان به بخش‌هایی تقسیم کرد، که فصل مشترک میان آنها آنی است و از همین فصل‌های مشترک یا حدود است که ماهیت انتزاع می‌شود.

۳- مقصود از عبارت: «کل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره» آن است که از هر یک از حدود میان اقسام آن وجود سیال، یک ماهیت خاص که مباین با ماهیات انتزاع شده از حدود دیگر است، انتزاع می‌شود و چنان‌که گفتیم این انتزاع بالقوه است، نه بالفعل، چون اقسام حرکت و حدود میان این اقسام، همه فرضی می‌باشند.

الفصل العاشر:

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهورُ بينَ قدماءِ الفلاسفةِ: أنَّ المقولاتِ التي تقعُ فيها الحركةُ أربعُ مقولاتٍ: الأينُ، و الكيفُ، و الكمُّ، و الوضعُ.
أما الأينُ: فوقعُ الحركةِ فيه ظاهرٌ، كالحركاتِ المكانيةِ التي في الأجسامِ؛ لكن في كونِ الأينِ مقولةً برأسها كلامٌ، و إن كان مشهوراً بينهم؛ بل الأينُ ضربٌ من الوضعِ، و عليه فالحركةُ الأينيةُ ضربٌ من الحركةِ الوضعيةِ.

ترجمه

بنابر مشهور بین فیلسوفان پیشین، حرکت در چهار مقوله واقع می شود مقولات این، کیف، کم و وضع.
۱ - مقوله این: وقوع حرکت در «این» امری آشکار است، بسان حرکات مکانی که در اجسام واقع می شود. اما در این که آیا «این» مقوله مستقلی را تشکیل می دهد؟ جای بحث هست؛ اگر چه بنابر مشهور بین فیلسوفان، «این» مقوله مستقلی است، ولی [به نظر می رسد] بخشی از اقسام مقوله وضع باشد و بنابراین، حرکت واقع در «این» یک نوع حرکت وضعی خواهد بود.

شرح و تفسیر

در فصل گذشته دانستیم مسافت حرکت همان وجود سیالی است که بر موضوع متحرک وارد می‌آید. به تعبیر دیگر: مسافت حرکت همان مقوله‌ای است که بستر حرکت را تشکیل می‌دهد، و متحرک در هر آن نوعی از آن مقوله را به خود می‌گیرد.

حرکت در چه مقوله‌هایی می‌تواند واقع شود و کدام یک از اجناس عالی (= مقولات عشر) می‌تواند بستر و مسافت حرکت باشد.

تا پیش از زمان صدر المتألهین رحمته‌م رأی مشهور میان حکیمان آن بود که از میان مقولات ده‌گانه، تنها در چهار مقوله حرکت روی می‌دهد و این مقولات عبارتند از: مقولهٔ این، کیف، کم و وضع؛ و وقوع حرکت را در سایر مقولات، یعنی مقولهٔ فعل، انفعال، متی، اضافه، جده و جوهر ممتنع و محال می‌دانستند.

در این فصل ابتدا در بارهٔ مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود و سپس در بارهٔ مقولاتی که حرکت نمی‌پذیرند، بحث می‌شود.

وقوع حرکت در مقولهٔ این

این عبارت است از: «هیئتی که از نسبت شیء به مکان پدید می‌آید». وقوع حرکت در این مقوله روشن و آشکار است؛ در همهٔ مواردی که جسم از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود، در مقولهٔ این، حرکت می‌کند، همهٔ موارد حرکت انتقالی، در حقیقت حرکت در مقولهٔ این است، زیرا با تغییر مکان شیء، نسبت شیء به مکان و در نتیجه هیئت حاصل از این نسبت - که همان مقولهٔ این است - همواره در حال تغییر خواهد بود.

اما بنابر نظر مؤلف رحمته‌م نمی‌توان مقولهٔ این را مقولهٔ مستقل و جداگانه به شمار

آورد، بلکه باید آن را در مقوله وضع مندرج ساخت. بر اساس این نظریه شمار مقولات، نه مورد خواهد بود، نه ده مقوله.

سرّ ارجاع مقوله این به مقوله وضع آن است که: وضع عبارت است از: هیئتی که از نسبت اجزای یک شیء به یک دیگر و نسبت مجموع اجزای آن به «خارج» پدید می آید. این نیز - چنانکه گذشت - عبارت است از: هیئتی که از نسبت شیء (مجموع اجزای شیء) به مکان پدید می آید و قید «خارج» که در تعریف مقوله وضع آمده است، شامل «مکان» که در تعریف مقوله این آمده است نیز می گردد.

و در نتیجه هیئتی که از نسبت شیء به مکان برای آن حاصل می شود، در حقیقت هیئتی است که از نسبت شیء به یک امر خارج از آن برایش حاصل شده است؛ در نتیجه این هیئت مندرج در مقوله وضع خواهد بود. به دیگر سخن: وضع دارای اقسامی است و یکی از اقسام آن، هیئتی است که از نسبت اجزای شیء به یک دیگر و نسبت مجموع آن به مکان، برای آن شیء حاصل می گردد.

بنابراین، می توان گفت: این در مقوله وضع مندرج است و قسمتی از آن به شمار می رود. در نتیجه حرکت در این، قسمتی از حرکت در مقوله وضع خواهد بود.

وقوع حرکت در مقوله کیف

وأما کیف: فوقع الحركة فيه، وخاصةً في الكيفيات غير الفعلية، كالكيفيات المختصة بالكميات، كالاستواء و الاوجاج و نحوهما، ظاهر؛ فإن الجسم المتحرك في كمّه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمّه.

ترجمه

۲ - مقوله کیف: وقوع حرکت در مقوله واضح است، به ویژه در کیفیات غیر فعلی، مانند کیفیات ویژه مقوله کم، هم چون راستی و کجی و نظائر آن، زیرا جسم متحرک در

مقدار خود، در کیفیات متکی به مقدارش نیز حرکت می‌کند.

شرح و تفسیر

وقوع حرکت در مقوله کیف نیز روشن است و مثال واضح آن وقوع حرکت در کیفیات مختص به کمیات است. مقصود از کیفیات مختص به کمیات، آن دسته از کیفیات است که به واسطه کمیت بر جسم عارض می‌شوند؛ یعنی ابتدا کمیت بدان‌ها متصف می‌شود و آن‌گاه جسم به خاطر کمیتش به آنها متصف می‌گردد؛ مانند راستی، کجی و شکل.

دلیل روشن بودن وقوع حرکت در این قسم از کیفیات آن است که جسمی که حرکت کمی دارد، به‌طور قطع در کیفیتی که عارض بر آن کمیت است نیز حرکت می‌کند و امکان ندارد معروض، متغیر باشد و عارض ثابت بماند؛ مثلاً وقتی گیاه رشد می‌کند و در اثر این رشد کمیتش افزایش می‌یابد، شکل آن نیز به تدریج تغییر خواهد کرد؛ یعنی جسم به تبع حرکت کمی خود از یک حرکت کیفی نیز برخوردار می‌شود.

دو نکته

۱- عبارت: «وخاصةً في کیفیات غیر الفعلية» اشاره به اشکالی است که در باره وقوع حرکت در کیفیات فعلی بنابر بعضی از مبانی، وجود دارد. توضیح مطلب آن که حکما کیف ملموس را بر دو قسم دانسته‌اند: ۱- کیف فعلی، که عبارت است از حرارت و برودت. ۲- کیف انفعالی، که عبارت است از رطوبت و یبوست. در کیف ملموس فعلی برخی قائل به کمون و بروزاند؛ یعنی می‌گویند وقتی آب گرم می‌شود، چنین نیست که حرکتی رخ داده باشد و آب از قوه به فعل در آمده باشد، بلکه حرارت در آب بالفعل وجود داشته، اما بروز نداشته است و در شرایط خاصی این حرارت کامن در آب، بروز می‌کند. پس آب در هر حال دارای حرارت

است، منتها این حرارت گاهی کمون و خفا دارد و گاهی ظهور و بروز. عده‌ای دیگر نیز در باره این کیفیات قائل به نفوذ و خروج اند. یعنی معتقدند که مثلاً آب هنگامی که گرم می‌شود، در واقع اجزای ناری از بیرون بر آن وارد می‌شود و هنگامی که سرد می‌شود اجزای ناری از آن خارج می‌شود پس در حقیقت نه آب سرد می‌شود و نه گرم، بلکه در صورت نخست اجزایی که حامل حرارت‌اند از آب بیرون می‌روند و در صورت دوم، این اجزا در آب وارد می‌شوند.

البته این دو قول باطل است و ادله فراوانی بر رد آن اقامه شده است^۱ حق آن است که در این نوع از کیفیات نیز حرکت روی می‌دهد.

۲- در کیفیات نفسانی حرکت واقع نمی‌شود، زیرا کیفیات نفسانی مجردند و لذا فاقد قوه می‌باشند و تغییر و تحول در چیزی که قوه ندارد، روی نمی‌دهد.

وقوع حرکت در مقوله کم

وأما الكم؛ فالحركة فيه «تغيّر الجسم في كميّه تغيّراً متصلّاً بنسبةٍ منتظمةٍ تدريجاً»، كالنموّ الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادةً متصلةً منتظمةً تدريجاً. وقد أورد عليه: أن النّموّ إنّما يتحقّق بانضمام أجزاءٍ من خارجٍ إلى أجزاء الجسم، فالكمّ الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصليّة و المنضمّة، و الكمّ الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصليّة؛ و الكمان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما، فلا حركة في كم، بل هو زوال كم و حدوث آخر. و أجب عنه: أن انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكنّ الطبيعة تُبدّل الأجزاء المنضمّة بعد الضم إلى صورة الأجزاء الأصليّة، و لا تزال تُبدّل؛ و تزيد كميّة الأجزاء الأصليّة تدريجاً بانضمام الأجزاء و تغيّرها إلى الأجزاء الأصليّة، فيزداد الكمّ العارض للأجزاء الأصليّة زيادةً متصلةً

۱. ر. ک: اشارات، نمط دوم، فصل بیست و چهارم.

تدریجیّه، و هی الحركه.

ترجمه

۳ - مقوله کم: حرکت این مقوله همان تغییر جسم در مقدارش است، که به طور پیوسته با نسبتی منظم به مرور به وقوع می پیوندند؛ مانند رشد کردن که افزایش جسم در حجمش به صورت پیوسته، منظم و تدریجی است.

بر این مثال اعتراض شده که رشد کردن، در اثر پیوستن اجزای خارجی به اجزای اصلی جسم حاصل می شود؛ لذا کمیت بزرگ بعدی کمیتی است که بر مجموع اجزای اصلی و اجزای ضمیمه شده عارض می شود، حال آن که کمیت کوچک قبلی، یک کمیت عارض بر خصوص اجزای اصلی بوده است. و این دو کمیت جدا و ناپیوسته اند، چون دو موضوع جدا از هم دارند؛ از این رو حرکتی در کم واقع نشده، بلکه کمی از بین رفته و کم دیگری پدید آمده است.

در جواب گفته اند: در این که اجزائی از خارج ضمیمه می شود، تردیدی نیست، اما طبیعت [یعنی صورت نوعی شیء] اجزای ملحق شده را بعد از ضمیمه شدن، به صورت اجزای اصلی در می آورد و این تبدیل مستمراً ادامه پیدا می کند و مقدار اجزای اصلی به مرور، با پیوستن اجزای خارجی و تبدیل آنها به اجزای اصلی، افزوده می شود؛ لذا کم طاری بر اجزای اصلی به طور پیوسته و به مرور افزایش می یابد و این همان حرکت است.

شرح و تفسیر

حرکت در مقوله کم آن است که کمیت جسم به تدریج و به طور پیوسته و منظم تغییر کند؛ خواه این تغییر افزایشی باشد و خواه کاهشی و برای هر دو مثال های روشنی وجود دارد.

نمونه ای از تغییر کم افزایشی را می توان به هنگام حرارت دادن یک قطعه فلز

مشاهده کرد. هرگاه یک میله آهن را گرم می‌کنیم، به تدریج بر طول و عرض آن افزوده می‌شود و حجم آن به‌طور منظم و مستمر فزونی می‌یابد. در لسان حکما به این نحوه حرکت افزایشی کمیت شیء، که بدون انضمام اجزای خارجی به آن صورت می‌گیرد، تخلخل می‌گویند و امروز آن را انبساط می‌نامند.

نمونه‌ای از تغییر کم کاهشی را نیز می‌توان به هنگام سرد شدن همان میله آهنی ملاحظه نمود. آهن هر چه سردتر می‌شود، حجمش کمتر می‌شود و این تغییر حجم، متناسب با کاسته شدن حرارت آن، به‌طور منظم و پیوسته انجام می‌گیرد. حکما این نحوه از کاسته شدن حجم و مقدار یک جسم را، که بدون از دست دادن برخی از اجزای آن صورت می‌پذیرد، تکاثف می‌نامند و امروزه به آن انقباض گفته می‌شود.

در کنار این دو نوع افزایش و کاهش کمیت، دو نوع دیگر از افزایش و کاهش وجود دارد، که حرکت بودن و نبودن آن محل بحث و مناقشه واقع شده است و آن عبارت است از نمو و ذبول^۱. نمو عبارت است از افزایش کمیت جسم به سبب ضمیمه شدن اجزای خارجی به آن و ذبول عبارت است از کاسته شدن کمیت جسم به سبب جدا شدن برخی از اجزای آن. برخی از حکما، از جمله شیخ اشراق، نمو و ذبول را از اقسام حرکت کمی ندانسته‌اند. مؤلف رحمته الله اشکال ایشان را درباره نمو نقل و نقد می‌کند.

آیا نمو گیاه را می‌توان حرکت کمی به شمار آورد؟

شیخ اشراق می‌گوید: رشد و نمو یک گیاه را نمی‌توان حرکت کمی دانست، زیرا حرکت موضوع ثابتی را می‌طلبد که حرکت و تغییر بر آن واقع شود، تا بتوان گفت:

۱. والمراد من النمو هو ازدياد الأقطار الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق من الأعضاء الأصلية من الحيوان؛ أعني بها المتولدة من المنى والعصب والرباط بانضياف ما يرد عليها من خارجها. والذبول نقصان أقطار الأعضاء الأصلية بنقصان يرد عليها من الخارج (درر الفوائد، ج ۲، ص ۲۱۱).

شیء از موقعیت «الف» به موقعیت «ب» تدریجاً گذر کرده است. پس اگر آنچه در موقعیت «الف» است، یک شیء باشد و آنچه در موقعیت «ب» واقع می شود، شیء دیگری باشد، حرکتی رخ نداده است. در آن جا که گیاه رشد می کند و حجم آن مثلاً از ده سانتی متر مکعب به بیست سانتی متر مکعب می رسد، شیء واحدی وجود ندارد که در یک زمان حجمش ده سانتی متر مکعب باشد و سپس تدریجاً کمیتش افزایش یافته و سرانجام به بیست سانتی متر مکعب رسیده باشد، زیرا این از دیاد حجم، از انضمام اجزای خارجی به اجزای اصلی حاصل گشته است؛ بنابراین، معروض کمیت نخستین، یک چیز (اجزای اصلی) است و معروض کمیت دوم چیز دیگری (اجزای اصلی + اجزای جدید) است.

شیخ اشراق از این بیان نتیجه می گیرد که آنچه به هنگام رشد و نمو گیاه رخ می دهد، در واقع زایل گشتن یک کمیت و حدوث کمیت دیگر است، نه حرکت جسم در کمیت خود، زیرا کمیت نخستین مباین و گسسته از کمیت آخرین است.

در پاسخ به این اشکال آورده اند: شکی نیست که در فرایند رشد، اجزای جدیدی به جسم ضمیمه می شود، اما این موجب نمی شود وحدت موضوعی که کمیاب گوناگون پیوسته بر آن عارض می گردد، از دست برود. به دلیل آن که طبیعت جسم در حال رشد، اجزای ضمیمه شده را به صورت اجزای اصلی در می آورد و بدین وسیله کمیت اجزای اصلی تدریجاً و به نحو پیوسته و منظم افزایش می یابد. این - چنان که روشن است - همان حرکت است؛ به دیگر سخن: گیاه و یا حیوان در حال رشد، دارای صورت نوعی واحدی است، که همه اجزای اعم از اجزای قبلی و اجزای جدید، تحت پوشش خود قرار می دهد و همه آنها را در شکل و قالب اجزای اصلی در می آورد. پس معروض کمیات گوناگون در همه مراحل همان اجزای اصلی؛ بنابراین در فرایند رشد، موضوع واحدی وجود دارد که تدریجاً و به طور پیوسته به کمیات گوناگون متصف می شود؛ این همان حرکت در کم است.

وقوع حرکت در مقوله وضع

و أما الوضع؛ فالحركة فيه أيضاً ظاهراً، كحركة الكرة على محورها، فإنه تبدلُ بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، و هو تغيرٌ تدریجی فی وضعها.

ترجمه

۴ - مقوله وضع: وقوع حرکت در این مقوله نیز روشن است. مانند حرکت کره بر گرد محور خویش که در اثر آن، نسبت نقاط فرضی کره به خارج از آن تغییر می‌کند و این یک تحول تدریجی در وضع کره است.

شرح و تفسیر

یکی دیگر از مقوله‌هایی که حرکت در آن واقع می‌شود، مقوله وضع است؛ مثال روشن آن جایی است که یک کره بر گرد محور خودش می‌چرخد. در چنین فرضی، نسبت نقطه‌هایی که بر سطح کره فرض می‌شود به خارج از کره تدریجاً و به‌طور پیوسته تغییر می‌کند و این تغییر تدریجی و پیوسته نسبت اجزای کره به خارج، موجب می‌گردد وضع کره - که همان هیئت حاصل از نسبت آن اجزای خود و به خارج از خود است - نیز تدریجاً و به‌طور پیوسته تغییر کند.

استاد مطهری در باره حرکت وضعی می‌گوید:

حرکت وضعی یعنی حرکتی که در آن نسبت اجزای شیء با اجزای مکانش تغییر نکند، یعنی شیء ذی اجزا است و مکانش هم ذی اجزا است و این اجزا با هم نسبتشان تغییر کند. در حرکت وضعی ضرورتی ندارد که مجموع مکان اشیا تغییر نکند، بلکه ممکن است مجموع مکان ثابت باشد و البته ثابت بودنش هم ضرورتی ندارد؛ می‌تواند ثابت باشد یا متغیر، ولی در هر صورت مناط حرکت وضعی تغییر

نسبت اجزا است؛ مثل کره‌ای که برگرد محور خودش حرکت می‌کند و جای مجموعش ثابت است، ولی دائماً نسبت اجزای این کره با اجزای مکان تغییر می‌کند. ... قبل از بوعلی نامی از حرکت وضعی نبوده است و این‌گونه حرکات را حرکات آینی می‌شمردند؛ بوعلی گفت: این حرکات حرکت در «این» نیست، حرکت در وضع است. بعد از او این نظریه قبول شد و امروزه هم مورد قبول است و حرکت انتقالی را غیر از حرکت وضعی می‌دانند.^۱

چنان‌که گذشت، مؤلف رحمته از این هم یک گام جلوتر رفته و معتقد است آنچه به نام حرکت آینی شناسایی شده، در حقیقت قسمی از اقسام حرکت وضعی است و اساساً ایشان مقوله «این» را به عنوان یک مقوله مستقل به رسمیت نمی‌شناسد.

عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال

قالوا: و لا تقع حركة في باقي المقولات، و هي الفعل، و الانفعال، و متي، و الإضافة، و الجدة، و الجوهر.

أما الفعل و الانفعال: فإنه قد أخذ في مفهوميهما التدریج، فلا فرد آني الوجود لهما، و وقوع الحركة فيهما يقتضي الانقسام إلى أقسام آنية الوجود، و ليس لهما ذلك.

ترجمه

گفته‌اند: حرکت در دیگر مقولات (یعنی فعل و انفعال و متی و اضافه و جده و جوهر) واقع نمی‌شود.

در مقوله فعل و انفعال به این دلیل حرکت واقع نمی‌شود که در مفهوم آن دو تدریج معتبر است و لذا فردی که وجودش لحظه‌ای باشد، ندارند، حال آن که وقوع حرکت در

۱. حرکت و زمان، ج ۱، ص ۴۰۴.

آنها خواهان انقسامشان به اجزائی است که وجودشان لحظه‌ای باشد.

شرح و تفسیر

چنان‌که گذشت، مشهور فلاسفه تا پیش از صدرالمتهلین بر آن بوده‌اند که حرکت تنها در چهار مقوله کم و کیف و آین و وضع روی می‌دهد و در دیگر مقولات حرکت واقع نمی‌شود. صدرالمتهلین و پیروان وی معتقدند که در مقوله جوهر نیز حرکت روی می‌دهد و اساساً در نظر ایشان حرکت در اعراض بدون وقوع حرکت در جوهر محال است، که شرحش خواهد آمد. اما در باره مقوله اضافه و جده صدرالمتهلین معتقد است که به یک معنا در آنها حرکت واقع می‌شود و به یک معنا واقع نمی‌شود و در مورد مقوله فعل و انفعال و متی، او نیز همانند دیگران قائل به امتناع وقوع حرکت است.

اما مؤلف رحمته‌الله اگرچه در این جا ادله فلاسفه بر عدم وقوع حرکت در این مقولات را آورده و بدون پاسخ از آنها گذشته است، اما در نهاية الحکمه و پاورقی اسفاد و هم‌چنین در رساله مستقلی که در باره قوه و فعل نگاشته است، این ادله را رد کرده و حرکت در این مقولات را نیز روا دانسته‌اند.

بیانی که فلاسفه برای عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال دارند، بدین شرح است:

۱- در مفهوم مقوله فعل و انفعال تدریج اخذ شده و تدریجی بودن، ذاتی این دو مقوله و غیر قابل انفکاک از آن است، زیرا فعل عبارت است از: «هیئت تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می‌آید» و انفعال عبارت است از «هیئت تدریجی و غیر قار که در شیء متأثر تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می‌آید.» فی‌المثل وقتی ظرف آب یک ساعت روی آتش قرار می‌گیرد؛ در طول این یک ساعت هیئت واحد، اما تدریجی و گذرا بر آتش، از آن جهت که آب را گرم

می‌کند، عارض می‌شود، این هیئت خاص، که وجودی تدریجی دارد، یک فرد از مقوله فعل است؛ یعنی در طول این یک ساعت، آتش تنها یک فرد از مقوله فعل را به خود گرفته است. در مورد آب نیز همین سخن می‌آید. یعنی آب هم، از آن جهت که متأثر از آتش است، در طول این یک ساعت هیئت خاصی را به خود می‌گیرد که وجودی سیال و گذرا دارد و مجموعاً یک فرد از مقوله انفعال را تشکیل می‌دهد.

۲- چنان که پیش از این گفتیم، معنای وقوع حرکت در یک مقوله آن است که در هر آن، فرد خاصی از افراد آن مقوله و بلکه نوع خاصی از انواع آن، بر متحرک عارض شود. بنابراین، شیء در صورتی متحرک در یک مقوله خواهد بود که آن به آن فرد جدیدی از آن مقوله را واجد گردد. حاصل آن که «ما فيه الحركة» باید چیزی باشد که بتواند فرد آنی داشته باشد، یعنی فردی که در «آن» تحقق می‌یابد و وجود لحظه‌ای دارد.

از مجموع این دو امر دانسته می‌شود که وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال محال است، زیرا این دو مقوله فرد آنی ندارند.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت: مقوله فعل و انفعال عین حرکت اند. حرکت از جهت انتسابش به فاعل، مقوله فعل و از جهت انتسابش به قابل، مقوله انفعال خواهد بود. اگر در این دو مقوله حرکت روی دهد، معنایش وقوع «حرکت در حرکت» خواهد بود و لازم‌هاش آن است که حرکت، که یک وجود سیال و تدریجی است، در آن و در لحظه تحقق یابد و این محال است.^۱

۱. آنچه آوردیم حاصل سخن صدرالمতألهین است که می‌گوید: «نعم هي [أي الحركة] بعينها مقولة أن يفعل إذا نسبت إلى القابل، ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل، ولهذا يمنع أن تقع الحركة في شيء منهما؛ لأنها الخروج من هيئة والترك لهيئة. فهي يجب أن يكون خروجاً عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجاً عنها بل امعاناً فيها. وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة،

عدم وقوع حرکت در مقوله متی

وكذا الكلام في متي، فإنه: «الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان» فهي تدريجية تنافي وقوع الحركة فيها، المقتضية للانقسام إلى أقسام آتية الوجود.

ترجمه

در مورد مقوله متی نیز همین سخن می آید، چون متی، هیئت به دست آمده از نسبت یک شیء به زمان است و لذا تدریجی است. این تدریجی بودن با وقوع حرکت در آن منافات دارد، چرا که حرکت خواهان انقسام به اجزائی است که وجودشان لحظه ای می باشد.

شرح و تفسیر

بیانی که در باره عدم وقوع حرکت در مقوله «متی» آورده اند، شبیه همان مطلبی است که در مورد مقوله فعل و انفعال گذشت و آن این که: مقوله متی عبارت است از هیئتی که از نسبت شیء به زمان پدید می آید و چون زمان امر تدریجی است، این هیئت نیز تدریجی خواهد بود؛ لذا فرد آتی الوجود ندارد تا متحرک در هر لحظه به یکی از آنها متلبس گردد.

در واقع زمان و حرکت یک چیز است و نسبت آنها به یکدیگر نسبت معین به مبهم است. یعنی هر شیء که حرکت دارد، اگر مقدار حرکت آن به نحو معین و مشخص در نظر گرفته شود، زمان خواهد بود. هر شیء متحرکی، زمانی است و هر

→ فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آتية بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آتية. (اسفار، ج ۳، ص ۷۷-۷۹) و با کمی دقت دانسته می شود که لازمه این سخن صدر المتألهین آن است که فعل و انفعال اساساً معقول اولی، و مفهوم ماهوی نیستند، بلکه از معقولات ثانیة فلسفی می باشند. (ر. ک: حرکت و زمان، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۷).

چیزی که زمانی است، متحرک می‌باشد. لذا به تعداد حرکات عالم، زمان وجود دارد. حال اگر فرض کنیم یک شیء در زمان و در هیئت حاصل از انتساب به زمان، حرکت کرده است، معنایش وقوع حرکت در حرکت است، که محال می‌باشد.^۱

استاد مطهری در این باره بیان دیگری دارد، ایشان می‌گوید:

در مقوله متی نیز حرکت نیست، چون مقوله متی هم در مقوله بودنش (به معنای ماهیت بودن و معقول اول بودن) شک و تردید است، بلکه به این معنا در واقع مقوله نیست. گفته‌اند که متی عبارت است از هیئتی که عارض موجود می‌شود، از آن جهت که موجود واقع در زمان است. موجودات زمانی واقع در زمان هستند؛ مثلاً ما الآن در زمان قرار داریم. و اما معنای این که در زمان هستیم و زمان ظرف ما هست، چیست؟ بعداً هم خواهیم گفت که این «در بودن» در بودن تحلیلی است. نه عینی و خارجی، مثل در اطاق بودن. این جور نیست. و بعداً تفصیلش می‌آید که خود در زمان بودن واقعی و خارجی نیست، بلکه انتزاعی است. بنابراین مسئله «هیئت حاصله از در زمان بودن» که تعریف متی است، امر انتزاعی و غیر عینی می‌شود.^۲

طبق این بیان، عدم وقوع حرکت در مقوله متی از باب سالبه به انتفای موضوع است.

عدم وقوع حرکت در مقوله اضافه و جده

وَأَمَّا الْإِضَافَةُ: فَإِنَّهَا انْتِزَاعِيَّةٌ تَابِعَةٌ لَطَرْفَيْهَا، فَلَا تَسْتَقِلُّ بِشَيْءٍ، كَالْحَرَكَةِ؛ وَ كَذَا الْجَدَّةُ،

۱. این بیان به نظر ناتمام می‌رسد، زیرا انتزاع مقوله از حدود آنی الوجود حرکت تنها در جایی ضروری است که ذات مقوله تدریجی و ممتد نباشد. اما در آنجا که ذات مقوله خودش متقوم به تدرج و سیلان است، مقوله از اجزای حرکت، که آن هم تدریجی و سیال است، انتزاع خواهد شد، و همین اندازه برای تصویر حرکت در چنین مقوله‌هایی کافی است زیرا سرّ این که در سایر مقولات انتزاع یک نوع خاص آن مقوله از هر یک از حدود آنی الوجود حرکت لازم دانسته شد، آن است که آن مقوله‌ها قابل تدرج و تشکیک نیستند. و اما در صورتی که مقوله‌ای قابل تدرج باشد، حرکت در آن سهل تر خواهد بود.

فَإِنَّ التَّغْيِيرَ فِيهَا تَابِعٌ لِتَغْيِيرِ مَوْضُوعِهَا، كَتَغْيِيرِ النِّعْلِ أَوْ الْقَدَمِ عَمَّا كَانَتَا عَلَيْهِ.

ترجمه

اما مقوله اضافه امری انتزاعی است و تابع طرفین خویش می‌باشد؛ لذا در حرکت نیز چون دیگر امور، استقلالی از خود ندارد؛ و همین‌طور مقوله جده که تحولش به دنبال تحول موضوعش می‌باشد؛ مانند آن که کفش و یا پای داخل آن، از حالتی که داشتند به حالت دیگری درآیند.

شرح و تفسیر

دلیل بر عدم وقوع حرکت در مقوله اضافه آن است که اضافه امری انتزاعی^۱ است و ما بازای مستقلی در خارج ندارد، بلکه وجودش قائم به وجود طرفین و فانی در آن دو است؛ از این‌رو هیچ حکم مستقلی و از جمله حرکت، در مورد آن صادق نیست؛ مثلاً اضافه پدری و فرزندی، اضافه بالایی و پایینی و مانند آن، وجودی جز وجود طرفین خود ندارند و اگر حرکتی باشد، این حرکت اولاً و بالذات از آن طرفین است و این طرفین اضافه است که تغییر می‌کند و با تغییر آنها، در اضافه و نسبت نیز بالتبع تغییر روی می‌دهد. حرکتی که در طرفین اضافه روی می‌دهد، بیرون از یکی از حرکات چهارگانه کمی، کیفی، وضعی و اینی نیست.

در مورد مقوله جده نیز همین سخن صادق است، زیرا هیئت حاصل از احاطه مثلاً کفش برپا، یک امر انتزاعی است و حرکت و ثباتش تابع طرفین آن می‌باشد. اگر

۱. این تعبیر مؤلف رحمته که «فإنها انتزاعية» ظاهر در آن است که اضافه و هم‌چنین جده، اساساً یک مفهوم ماهوی نیستند، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی می‌باشند، که مابازایی در خارج ندارند و وجودشان به وجود منشأ انتزاعشان است. استاد مطهری نیز می‌گوید: «مقوله بودن اضافه و جده، چندان مسلم نیست.» و این سخن را ایشان در بسیاری از مقولات آورده‌اند. (ر. ک: حرکت و زمان، ج ۱، ص ۳۸۶).

حرکتی در پا و یا کفش رخ دهد - که لاجرم یکی از حرکات کمی، کیفی، وضعی و آینی خواهد بود - در این هیئت نیز به تبع طرفین آن، حرکت رخ خواهد داد و اگر در آنها حرکت واقع نشود، در آن هیئت نیز حرکتی روی نخواهد داد.

چنانکه ملاحظه می‌شود، این بیان اصل وقوع حرکت در این دو مقوله رانفی نمی‌کند، بلکه نهایتاً اثبات می‌کند که حرکت واقع در این دو مقوله حرکت بالتبع است، نه حرکت بالذات. صدرالمتألهین بر این نکته تصریح کرده و می‌گوید:

اگرچه در مقوله اضافه تجدد و حرکت واقع می‌شود، اما وجود اضافه، یک وجود مستقل نیست، بلکه تابع وجود طرفین خود است؛ از این رو حرکت در آن، حرکت بالذات نیست. در مورد جده نیز همین سخن صادق است. حرکت در جده تابع حرکت مکانی عمامه و مانند آن است.^۱

اما ظاهراً کسانی که به این بیان تشبث جسته‌اند، در صدد بوده‌اند حرکت را به طور مطلق از این دو مقوله نفی کنند؛ لذا مؤلف رحمته‌الله در پاسخ به این ایشان می‌گوید:

صرف این که این دو مقوله در تغییر و حرکتشان تابع طرفین خود می‌باشند، منافاتی با آن ندارد که حقیقتاً حرکت در آنها واقع شود، زیرا «اتصاف بالتبع» غیر از «اتصاف بالعرض» است، [واتصاف این دو مقوله به حرکت، به تبع طرفین آنها است، نه به عرض آن].^۲

یک نکته

مؤلف رحمته‌الله - چنانکه در پایان فصل آتی اشاره خواهد کرد - بر آن است که وقوع حرکت در جوهر، مستلزم وقوع حرکت در همه مقولات است؛ از این رو به عقیده

۱. اسفار، ج ۳، ص ۷۹.

۲. نهاية الحکمه، فصل هشتم از مرحله نهم.

ایشان در همه مقولات عرضی، یک حرکت دائم و مستمر به تبع حرکت موضوع آنها، که همان جوهر شیء است، واقع می‌شود. ایشان در پاورقی اسفار در ردّ سخن صدر المتألهین که وقوع حرکت در برخی از مقولات را نفی کرده است، می‌گوید:

تحقیق آن است که اگر قول به وقوع حرکت در جوهر مادی را با قول به این که عرض از مراتب وجود جوهر است - چنان که صدر المتألهین بدان قائل است و در برخی از براهین حرکت جوهری بدان تصریح می‌کند - در کنار هم قرار دهیم، نتیجه اش وقوع حرکت در همه مقولات عرضی، که در واقع مراتب جوهر و ظهور ذات های جوهری هستند، خواهد بود. بنابراین، این حقیقت که وجود اعراض بیرون از وجود موضوع آنها نیست، مستلزم آن است که همه اعراض به تبع حرکت موضوعشان در حرکت باشند، اگرچه در نظر ما ثابت و ساکن آیند، همانند موضوعشان [که چه بسا در نظر فاقد حرکت آید].

و آن گاه نتیجه می‌گیرد که:

«فالجوهر المادي متحركةٌ سيالةٌ في جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقولية، كائنةً ما كانت و إن كانت النسب بينها أنفسها ثابتةً غير مبتدلة.»^۱

عدم وقوع حرکت در مقوله جوهر

وأما الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت، و قد تقدّم: أنّ تحقّق الحركة موقوفٌ على موضوع ثابتٍ باقٍ مادامت الحركة.

ترجمه

در مورد مقوله جوهر باید گفت: وقوع حرکت در آن مستلزم آن است که حرکت

۱. پاورقی اسفار، ج ۳، ص ۷۸.

بدون یک موضوع ثابت تحقق پیدا کند. حال آن که همان گونه که یادآور شدیم:^۱ تحقق حرکت متوقف است بر وجود موضوع ثابتی که تا حرکت هست، باقی باشد.

شرح و تفسیر

چنان که یادآور شدیم، فلاسفه اسلامی تا پیش از زمان صدرالمتهلین، بر آن بودند که حرکت اختصاص به اعراض دارد و وقوع حرکت در جوهر ناممکن است. عمده دلیلی که ایشان در این عقیده خویش بدان تشبث می جستند، از دو مقدمه تشکیل می شود:

۱- حرکت در صورتی می تواند تحقق یابد که یک موضوع ثابت در طول حرکت باقی و مستمر باشد.

۲- اگر جوهر شیء دست خوش تغییر و دگرگونی شود، چنین موضوع ثابتی وجود نخواهد داشت.

این بیان، که گاهی از آن با تعبیر «شبهه بقای موضوع» یاد می شود، سبب اصلی انکار حرکت جوهری تا پیش از زمان صدرالمتهلین بوده است.^۲

حاصل این بیان آن است که: حرکت عبارت است از: «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل»؛ بنابراین باید در طول حرکت «یک شیء ثابت و پایدار» وجود داشته باشد که بتوان در حق آن گفت: آن شیء از قوه به فعل درآمده است. از این جاست که فیلسوفان گفته اند: هر حرکتی نیازمند موضوعی (متحرک) است که از آغاز تا انجام حرکت ثابت و برقرار باشد. حال فرض کنیم جوهر و ذات شیء نیز دست خوش تبدیل و تبدل شده و دگرگون می شود در این صورت حرکت فاقد متحرک خواهد بود. یعنی

۱. در فصل ششم.

۲. در تقریر شبهه «بقای موضوع» از کتاب مبانی عقیدتی اسلامی بهره بردم.

نمی‌توان مشخص نمود که چه چیز حرکت کرده است؟ زیرا در صورت دگرگون شدن و نو شدن همه جانبه یک شیء در طول حرکت، ما هر لحظه با پدیده جدیدی مواجه خواهیم بود. در این صورت چگونه می‌توان گفت که فلان شیء خاص از آن موقعیت به این موقعیت حرکت کرده است؟ آن جوهر و ذاتی که حرکت را شروع کرده، در انتهای حرکت موجود نیست تا بگوییم: آن ذات به این جا رسیده است. و نیز آنچه در نهایت حرکت در دست است، چنان نو و بی سابقه است که نمی‌توان گفت: این همان است که حرکت را شروع کرده است.

حال آن‌که: فرض حرکت در جوهر موجب از میان رفتن متحرک می‌گردد و معلوم نیست چه چیز از مبدأ به منتهای حرکت رسیده است. این سخن در لحظه لحظه حرکت صادق است؛ یعنی از همان لحظه نخست حرکت، متحرک خود را گم می‌کند.

توضیح بیشتر مطلب آن است که:

وقتی گلوله‌ای برگردد خود می‌چرخد، (حرکت وضعی) و یا نهالی رشد می‌کند و درخت تنومندی می‌گردد (حرکت کمی) و یا آب بر روی آتش به تدریج گرم می‌شود (حرکت در کیفیت) و کبوتری از این طرف بام به آن طرف پرواز می‌کند (حرکت مکانی)، در همه این موارد متحرکی هست که در بستری حرکت می‌کند. بسترها و مقوله‌هایی که حرکت در آن واقع می‌شود به منزله راه‌روهایی است که متحرک (موضوع حرکت) از میان آنها عبور می‌کند و یا چون جامه‌هایی است که متحرک آنها را به صورت متصل و مستمر یکی پس از دیگری بر تن می‌کند.

مثلاً گرم شدن تدریجی آب بدین معناست که چیزی به نام آب (جوهر آب) هر دم جامه نوئی از گرما (مقوله کیفیت) به تن می‌پوشد و یا رشد تدریجی کودک بدین گونه است که گویی کودک با حفظ شخصیت، از میان راه‌رویی عبور می‌کند تا به بلوغ می‌رسد؛ به طوری که پس از بلوغ می‌توان گفت: این همان کودک است که رشد کرده و

بزرگ شده است. به تعبیر فلسفی، متحرک (موضوع) در هر لحظه از حرکت، فردی از افراد مقوله را که در آن حرکت می‌کند، با خود دارد.

در این حرکات، متحرک همان خود (جوهر) شیء است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود، حالت‌ها، و منزلت‌های گوناگون می‌یابد و جامه‌های متفاوت به تن می‌پوشد. یعنی «خود» شیء عوض نمی‌شود. بلکه اعراض آن دگرگون می‌شود و همین ثبات و برقراری موضوع حرکت است که مصحح وقوع حرکت می‌گردد و موجب می‌شود رشته اتصال میان گذشته و حال و آینده نگسلد و بتوان گفت: این آب گرم همان آبی است که قبلاً سرد بوده است؛ این سیبی که اکنون رسیده همان سیبی است که پیش از این کال بوده است.

هیچ تحول و تغییری رشته ارتباط شیء متحول را با گذشته‌اش به کلی نمی‌برد بلکه فقط صورت و حالت آن را دگرگون می‌کند. همین نکته موجب گشته حکمای پیشین وقوع حرکت در جوهر را انکار کنند. در نظر ایشان در هر حرکت و تحولی، جوهر شیء حفظ می‌شود و از تحول مصون می‌ماند و آنچه نو می‌شود حالات، صفات و اعراض آن جوهر است.

حکما خود را بر سر دو راهی می‌دیدند: یا باید وقوع حرکت در جوهر را پذیرفت، که در این صورت رشته ارتباط میان گذشته و آینده شیء قطع می‌گردد و دیگر سخن از تحول چیزی به چیزی و حرکت یک شیء از نقطه‌ای به نقطه دیگر و از حالی به حال دیگر بی‌معنا خواهد بود، زیرا چنین شیء ثابتی وجود نخواهد داشت و یا باید به حکم حس و وجدان به وجود حرکت در جهان اذعان کرد و در این صورت باید جوهر شیء را ثابت و خالی از گزند دگرگونی دانست، تا رشته‌ای باشد که گذشته و آینده را با هم مرتبط می‌سازد.

آنچه آنان برگزیدند، همان راه دوم بود، لذا وقوع حرکت در جوهر را انکار کردند.

قول به وقوع حرکت در جوهر مستلزم نفی حرکت است

به دیگر سخن: سؤال این است که در تحول چیزی به چیزی واقعاً چه حادث می شود؟ آیا شیء نخستین کاملاً از بین می رود و شیء دیگری که صددرصد بیگانه با اوست، جایگزین آن می شود؟ یا این که در این تبدیل، یک هسته بنیادین حفظ می شود و تنها پوسته ها و ظواهرند که تحول می یابند؟

اگر نظر نخست را برگزینیم به انکار حرکت و تحول خواهیم رسید، چرا که نتیجه آن سخن این است که چیزی به چیزی تبدیل نمی شود و مثلاً پیرمرد امروزی، همان جوان دیروزی نیست که بر اثر گذشت عمر چنین کهن سال شده است، بلکه موجودی است مطلقاً بی سابقه و صددرصد جدید؛ درست مانند این که امروز پیرمردی از مادر تولد یافته باشد. این سخن آشکارا خلاف حس و وجدان است و به هیچ روی با بدل شدن چیزی به چیز دیگر، که همان مفهوم حرکت است، سازگار نیست.

اما در صورت دوم با فرض حفظ یک هسته بنیادی، رشته ارتباط میان گذشته و حال و آینده به خوبی قابل فهم است و حرکت معنای واضحی می یابد.

في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق

ذهب صدر المتألهين عليه السلام إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر؛ و استدللّ عليه بأمر، أوضحها: أنّ وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر، لأنّ الأعراض تابعة للجواهر، مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله، فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع و الصور النوعية، و هي الأسباب القريبة لها؛ و قد تقدّم: أنّ السبب القريب للحركة أمرٌ تدريجيّ كمثليها؛ فالطبائع و الصور النوعية في الأجسام المتحركة في الكم و الكيف و الأين و الوضع متغيرة سيّالة الوجود كأعراضها؛ و لو لذلك لم يتحقق سببٌ لشيءٍ من هذه الحركات.

ترجمه

صدر المتألهين به وقوع حرکت در مقوله جوهر معتقد گشت و به اموری چند برای اثبات آن تمسک جست، که روشن ترین آنها بدین شرح است: پیدایش حرکت در مقولات چهارگانه عرضی ایجاب می کند حرکت در مقوله جوهر نیز واقع باشد، چرا که اعراض تابع جواهر و وابسته به آنهايند و این وابستگی از قبیل وابستگی معلول به علت فاعلی است؛ از این رو افعال جسمانی متکی و وابسته به طبایع و صورت های نوعی اند، و این

طبايع سبب‌های نزدیک آنها هستند. از طرف دیگر- همان‌طور که گذشت -^۱ سبب نزدیک حرکت باید مانند خود حرکت امر تدریجی باشد. بنابراین، طبایع و صورت‌های نوعی اجسامی که در کم و کیف و آین و وضع، حرکت می‌کنند، وجودی متغیر و پویا دارند. همانند اعراضشان و اگر چنین نباشد تمام این حرکات بدون سبب و علت خواهد بود.

شرح و تفسیر

چنان‌که پیش از این اشاره شد، فلاسفه پیشین، اعم از حکمای مشایی و اشراقی، حرکت را ویژه اعراض می‌دانسته‌اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی‌کرده‌اند، بلکه آن را امری محال می‌پنداشته‌اند. از فلاسفه یونان باستان نیز کسی را نمی‌شناسیم که صریحاً حرکت در جوهر را مطرح و آن را اثبات کرده باشد. تنها از «هراکلیتوس» سخنانی نقل شده است که قابل تطبیق بر حرکت جوهری است. و حداکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمان اسلامی و غیر اسلامی، که قائل به آفرینش مستمر و نوبه نوبه‌اند نیز می‌توان گرایش به حرکت جوهری را نسبت داد.^۲

البته مؤلف رحمته‌الله بر آن است که: «در لابه‌لای کلمات حکمای گذشته، عباراتی که حاکی از وقوع حرکت در جوهر است، یافت می‌شود»^۳ از جمله این که شیخ‌الرئیس از برخی حکمای باستان نقل کرده است که: «جوهر بر دو قسم است: جوهری که قاز و ثابت است و جوهری که سیال و ناپایدار است».^۴ اما در هر حال نخستین کسی که با صراحت این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان بزرگ جهان، بر اثبات آن

۱. در فصل هفتم.

۲. آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۰۷.

۳. نهاية الحكمة، مرحلة نهم، فصل هشتم: «القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية و إن كان هو المعروف المنقول عن القدماء لكن من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، غير أنهم لم ينصوا عليه».

۴. طبیعات شفا، فن اول مقالة دوم، فصل دوم.

براهین عدیده اقامه کرد، فیلسوف نامی جهان اسلام، صدرالمتألهین شیرازی است.

برهان اول بر وقوع حرکت در جوهر

یکی از روشن ترین ادله وقوع حرکت در جوهر، همین دلیلی است که مؤلف از صدرالمتألهین نقل می کند. مقدمات این دلیل بدین شرح است:

۱- در برخی از اعراض، حرکت و تحول روی می دهد.

۲- علت این اعراض متغیر همان طبایع و صورت های نوعیه است که در موضوع این اعراض منطبق می باشد.

۳- علت یک پدیده متغیر باید خودش متغیر باشد.

نتیجه این مقدمات سه گانه آن است که: تمام اجسام، مادامی که در اعراض آنها حرکت و تحول روی می دهد، جوهر و ذاتشان نیز مشمول تغییر و تحول می باشد. اکنون می پردازیم به شرح و تفسیر هر یک از این مقدمات سه گانه:

تبیین مقدمه نخست: اصل وقوع حرکت در اعراض امری بدیهی و غیر قابل انکار است و - چنان که پیش از این به تفصیل گفتیم - وقوع حرکت لا اقل در مقوله کیف، کم، این و وضع نزد همه فلاسفه مورد قبول و محل توافق بوده است.

تبیین مقدمه دوم: در باره مقدمه دوم در فصل پنجم از مرحله ششم، تحت عنوان: «فی إثبات الصور النوعية» به تفصیل بحث شد و در آن جا گذشت که علت قریب و فاعل مباشر اعراض جسمانی نه ماده اولی است و نه صورت جسمی مشترک میان آنها و نه یک جوهر مفارق، بلکه مبدأ آنها صورت های نوعیه ای است که در ماده آنها حلول دارد.

تبیین مقدمه سوم: در باره مقدمه سوم به تفصیل در فصل هفتم بحث شد و تکرار آن ضرورتی ندارد. نتیجه ای که از آن بحث به دست آمد آن بود: که اگر معلول یک وجود سیال و متغیر داشته باشد. علت آن نیز لزوماً وجودی سیال و تدریجی خواهد داشت

و معلول متغیر تنها از علت متغیر صادر تواند شد؛ چنان‌که علت ثابت جز معلول ثابت نتواند داشت.

آن‌چه از این مقدمات به دست می‌آید آن است که حرکت در اعراض جز در سایه حرکت در جوهر امکان‌پذیر نیست و ثبات جوهر شیء نه تنها مبین حرکت اعراض آن نمی‌باشد، بلکه با فرض ثابت بودن جوهر شیء، حرکت در اعراض به هیچ وجه تبیین‌پذیر نخواهد بود. حرکت در اعراض، نمود و نشانی از حرکت در جوهر شیء است؛ «صورتی در زیر دارد آن‌چه در بالاستی.»

اشکال نخست و پاسخ آن

وأوردَ عليه: أَنَّا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى الطَّبِيعَةِ الْمُتَجَدِّدَةِ، كَيْفَ صَدَرَتْ عَنِ الْمَبْدَأِ الثَّابِتِ وَهِيَ مُتَجَدِّدَةٌ؟!
 وَأُجِيبُ عَنْهُ: بِأَنَّ الْحَرَكَةَ لَمَّا كَانَتْ فِي جَوْهَرِهَا، فَالتَّغْيِيرُ وَالتَّجَدُّدُ ذَاتِي لَهَا، وَالذَّاتِي لَا يَعْطَلُ؛ فَالْجَاعِلُ إِنَّمَا جَعَلَ الْمُتَجَدِّدَ، لَا أَنَّهُ جَعَلَ الْمُتَجَدِّدَ مُتَجَدِّدًا.

ترجمه

بر این کلام اشکال کرده‌اند که ما بحث را متوجه خود طبیعت پویا می‌کنیم و می‌پرسیم: چگونه از یک مبدأ ثابت پدید آمد، در حالی که خود، متحول است؟ در جواب گفته‌اند: حرکت چون در نهاد آن است، لذا تغییر و تحوّل، ذاتی آن می‌باشد و یک امر ذاتی نیاز به علت ندارد، زیرا آفریننده، موجود متحول، آفریده است نه آن که موجود متحول را متحول کرده باشد.

شرح و تفسیر

برای تکمیل استدلال یاد شده، لازم است پاره‌ای از اشکالات وارد شده بر آن،

پاسخ داده شود. نخستین اشکال، نقضی است که به مقدمه سوم وارد شده است. مقدمه سوم استدلال این بود که علت متغیر باید خودش متغیر باشد. مستشکل می‌گوید: این مقدمه شامل خود طبیعت و صورت نوعیه شیء نیز می‌شود، زیرا طبیعت شیء در نظر شما، وجودی سیال و تدریجی دارد؛ بنابراین باید از علتی که خود متغیر است، صادر شده باشد، حال آن‌که شما علت فاعلی و به وجود آورنده صورت‌های نوعی را جوهری مفارق می‌دانید، که مجرد از ماده است^۱ و لذا ساحتش از گزند هرگونه تغییر و دگرگونی مصون است. از این‌جا دانسته می‌شود که لازم نیست علت یک شیء متغیر خودش نیز متغیر و متحول باشد.

پاسخ این اشکال همان است که در فصل هشتم، در بیان نحوه ارتباط متغیر با ثابت گذشت و آن این‌که: در آن‌جا که حرکت در جوهر و نهاد شیء واقع می‌شود، تغییر و تحول ذاتی شیء است و یک امر ذاتی، علتی جدا از علت اصل ذات ندارد. یعنی همان علتی که ذات را می‌آفریند و به آن هستی می‌دهد، با همان جعل و آفرینش ذات، حرکت و تحول را نیز آفریده است. جعلی که در این‌جا هست، بسیط است و آن، جعل اصل هستی و ذات شیء است، نه جعل مرکب. به این صورت که علت، شیء را متحول گرداند؛ یعنی چنین نیست که علت، پس از آفریدن شیء، به آن حرکت و تحول بدهد و آن را روانه گرداند، بلکه فقط شیء را می‌آفریند، منتها شیئی را که ذاتاً متحول و سیال است و اساساً نحوه وجودش یک نحوه وجود تدریجی است.

حال آن‌که شیئی که ذاتاً متجدد و متحرک بالذات است، می‌تواند از یک معلول ثابت و خالی از تغییر صدور یابد، زیرا چنین معلولی از جهت ثابت هویتش منتسب به علت است.

۱. ر. ک: فصل هشتم از مرحله ششم: «إن مفيض الفعلية للانواع المادية، يجعل المادة و الصورة و استحقاق المادة بالصورة، عقل مجرد».

اشکال دوم و پاسخ آن

وأوردَ عليه: أنا نوجهُ استنادَ الأعراضِ المتجددةِ إلى الطبيعةِ بهذا الوجهِ بعينه، من غيرِ حاجةٍ إلى جعلِ الطبيعةِ متجددةً؛ فالتجددُ ذاتيٌّ للعرضِ المتجددِ، و الطبيعةُ جعلتِ العرضَ المتجددَ، و لم تجعلِ المتجددَ متجدداً. وأجيبُ عنه: بأنَّ الأعراضَ مستندةٌ في وجودها إلى الجوهرِ و تابعةٌ له، فالذاتيةُ لا بدَّ أنْ تتمَّ في الجوهرِ.

ترجمه

بر این سخن نیز اشکال شده که: ما وابستگی اعراض پویا به طبیعت را دقیقاً به همین نحو توجیه می‌کنیم، بدون آن که نیازی به متحول ساختن طبیعت باشد. بنابراین تجدد، امری ذاتی برای عرض پویا است و طبیعت نیز عرض پویا را می‌آفریند، نه آن که پویا را پویا کرده باشد.

در جواب گفته‌اند: اعراض در وجود خویش وابسته به جوهر و تابع آن می‌باشند؛ لذا تحول ذاتی را باید در جوهر یافت.

شرح و تفسیر

مستشکل می‌گوید: ^۱ ما می‌پذیریم که اگر یک شیء ذاتاً متغیر و متحرک باشد، در این صورت می‌تواند از علت ثابت صدور یابد، اما می‌گوییم آن شیء ذاتاً متغیر و متحول همان عرض است، نه جوهر. عرض، چون ذاتاً متجدد و متحول است، می‌تواند از یک علت ثابت صدور یابد. بنابراین، دلیلی که برای اثبات متحرک بودن

۱. این اشکال در واقع، دنباله اشکال نخست و تکمیل آن است.

جوهر و طبیعت شیء اقامه شد، ناتمام خواهد بود.

به دیگر سخن: روشن است که حرکات و تغییرات باید سرانجام به یک متغیر بالذات منتهی شوند، که خودش معلول یک علت ثابت است، در غیر این صورت تسلسل و یادور رخ می دهد و ربط متغیر به ثابت ناممکن خواهد بود. قائلان حرکت جوهری می گویند: متغیر بالذات همان جوهر اشیا است اما، ما می گوئیم: هیچ لزومی ندارد که آن امر متجدد بالذات را که منشأ همه تغییرات دیگر است، جوهر اشیا بدانیم. بلکه می توان گفت: اعراض خودشان متجدد بالذات اند؛ از این رو می توانند از طبیعت و جوهر ثابت صدور یابند.

در پاسخ به این سخن گفته اند: وجود اعراض یک وجود تعلقی و لغیره است - یعنی وجود فی نفسه اعراض عین وجود آنها برای موضوعشان است و لذا تجدد و حرکتی که در اعراض هست، تجدد و حرکت جوهری است که وجود این اعراض متعلق به آن است. از این رو نمی توان گفت: عرض متجدد بالذات است. اعراض حرکت اند، تجدد اند، اما متحرک و متجدد نیستند، زیرا وجودشان برای موضوعشان وصف می سازد و به آن نعت می دهد، نه به خودشان. این است تفاوت عمده میان حرکت جوهری و حرکت عرضی. در حرکت جوهری، حرکت و متحرک، تجدد و متجدد در خارج عین یکدیگرند و در ظرف تحلیل عقلی از یکدیگر منفک می شوند، اما در حرکت عرضی، حرکت غیر از متحرک است. حرکت، عرض است ولی متحرک، جوهر می باشد. به دیگر سخن: تجدد از آن حرکت عرض نیست، بلکه از آن همان چیزی است که وجود عرض متعلق به آن می باشد، یعنی جوهر. چنان که مؤلف در نهایة الحکمه می گوید:

التجدد الذي في الحركة العرضية تجدد نفس الحركة، فإن المقولة العرضية ليس وجودها في نفسها لنفسها، حتى يكون منعوتاً بنفسها، فتكون متجددة كما كانت تجدداً، وإنما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهرى... و هذا بخلاف الجوهر، فإن وجوده في

نفسه هو لنفسه، فهو تجددٌ و متجددٌ بذاته»^۱

حاصل آن‌که: حرکت‌های عرضی تجدد بالذات است، ولی متجدد بالذات نیست و آن‌چه ما بدان نیاز داریم «متجدد بالذات» است که تنها در مورد حرکت جوهری صدق می‌کند. در حرکت جوهری، حرکت و متحرک یکی است و تجدد عین متجدد است.

اشکال سوم و پاسخ آن

وأوردَ عليه أيضاً: أَنَّ القومَ صحَّحوا ارتباطَ هذه الأعراضِ المتجددةِ إلى المبدأ الثابتِ، من طبيعَةٍ و غيرها، بنحوِ آخرَ، و هو: أَنَّ التغيُّرَ لاحقٌ لها من خارجٍ، كتجددِ مراتبِ قربٍ و بعدٍ من الغايةِ المطلوبةِ في الحركاتِ الطبيعيَّةِ؛ و كتجددِ أحوالٍ أُخرى في الحركاتِ القسريَّةِ التي على خلافِ الطبيعَةِ؛ و كتجددِ إراداتٍ جزئيَّةٍ منبعثةٍ من النفسِ في كلِّ حدٍ من حدودِ الحركاتِ النفسانيَّةِ التي مبدؤها النفسُ.

و أُجيبَ عنه: بأنَّ نقلَ الكلامِ إلى هذه الأحوالِ و الإراداتِ المتجددةِ، من أينَ تجددتْ؟ فإنَّها لا محالةً تنتهي في الحركاتِ الطبيعيَّةِ إلى الطبيعَةِ؛ وكذا في القسريَّةِ، فإنَّ القسرَ ينتهي إلى الطبيعَةِ؛ وكذا في النفسانيَّةِ، فإنَّ الفاعلَ المباشرَ للتحرّكِ فيها أيضاً الطبيعَةُ، كما سيبيء.

ترجمه

هم‌چنین اشکال کرده‌اند که: فلاسفه ارتباط این اعراض پویا با یک مبدأ ثابت را - طبیعت باشد یا غیر آن - به این صورت تبیین کرده‌اند که منشأ تحول آنها امور خارجی است، مانند تغییر درجات نزدیکی و دوری از هدف مطلوب در حرکات طبیعی و نیز دگرگونی حالات دیگر در حرکات قسری، که بر خلاف طبیعت می‌باشد؛ هم‌چنین به

۱. فصل هشتم از مرحله نهم.

وجود آمدن پیاپی اراده‌های خاص برخاسته از نفس، در مقاطع مختلف حرکات نفسانی، یعنی حرکاتی که مبدأشان نفس است.

در جواب گفته شده: ما سخن را متوجه همین حالات و اراده‌های متحول می‌کنیم و می‌پرسیم: منشأ تحولشان چیست؟ اینها نیز به ناچار در حرکات طبیعی و حتی در حرکات قسری به طبیعت منتهی می‌شوند، چرا که قسر نیز به طبیعت می‌انجامد و همین‌طور در حرکات نفسانی، زیرا چنان‌که خواهد آمد^۱، فاعل بی‌واسطه تحریک در این حرکات نیز طبیعت است.

شرح و تفسیر

مستشکل می‌گوید: درست است که علت متغیر باید متغیر باشد و چون اعراض جسمانی متغیراند، علت آنها نمی‌تواند یک امر ثابت و خالی از تغییر و تحول باشد اما از این مقدمات نمی‌توان نتیجه گرفت که طبیعت اجسام و صورت نوعیه آنها امری متجدد و متحول است.

آری، اگر علت تامه حرکت اعراض صرفاً طبیعت جسم باشد، این استنتاج صحیح است، اما طبیعت تنها جزئی از علت است و عوامل خارجی دیگری نیز وجود دارند که به طبیعت ضمیمه می‌شوند و جزئی از علت تامه حرکت را تشکیل می‌دهند. در حقیقت منشأ تغییر و تحولات و نوشدن‌های اعراض، همین عوامل و پدیده‌هایی است که از بیرون به طبیعت یا غیر آن^۲ ضمیمه می‌شود. این

۱. در فصل پانزدهم.

۲. در عبارت مؤلف رحمه الله آمده است: «إن القوم صحَّحُوا ارتباط هذه الأعراض إلى المبدأ الثابت، من طبيعة و غيرها...». عطف «غیرها» به طبیعت اشاره است به عقیده برخی از فلاسفه که معتقدند فاعل مباشر در حرکات‌های ارادی، نفس است. اما چنان‌که خواهد آمد، مؤلف بر آن است که فاعل قریب حرکت، هم در حرکات‌های طبیعی و هم در حرکات‌های ارادی و قسری، همان طبیعت جسم است.

سخن، هم در مورد حرکت‌های طبیعی صادق است و هم در مورد حرکت‌های قسری و ارادی.^۱

در حرکت‌های طبیعی، اموری چون حصول درجات گوناگون دوری و نزدیکی به غایت و هدف، موجب تحول و تجدد عرض می‌گردد؛ مثلاً سنگی که در آسمان معلق است، میل طبیعی دارد در زمین - که مکان طبیعی آن است - قرار گیرد. این میل طبیعی موجب می‌گردد سنگ، به عنوان نمونه، یک درجه به سوی زمین حرکت کند. در اثر این تغییر مکان، سنگ کمی به غایت طبیعی خود نزدیک می‌شود و همین موجب می‌گردد که آن میل طبیعی شدت یابد. شدید شدن میل طبیعی سنگ باعث می‌شود که سنگ یک درجه دیگر به سوی زمین حرکت کند و این روند ادامه می‌یابد تا آن‌گاه که سنگ به زمین برسد.

در حرکت‌های قسری برخورد با موانع و معادات قوی و ضعیف، موجب تحول اعراض می‌گردد. در این حرکات عامل بیرونی (قاسر) در طبیعت جسم مقسور اثر می‌گذارد و طبیعت جدیدی در آن به وجود می‌آورد؛ مثلاً وقتی سنگی را به سوی آسمان پرتاب می‌کنید، طبیعت سنگ تحت تأثیر نیروی وارده تغییر می‌کند و در این حال اقتضا می‌کند، برخلاف میل طبیعی اش، یک درجه از زمین دور شود. اما برخورد با هوا و مقاومت آن، موجب می‌گردد طبیعت مقسور کمی ضعیف شود. این طبیعت ضعیف شده نیز اقتضای آن را دارد که سنگ یک درجه دیگر از زمین دور شود و باز هم برخورد با هوا و مقاومت آن، باعث ضعف بیشتر طبیعت و وقوع حرکت دیگری می‌گردد؛ به همین ترتیب طبیعت مقسور در اثر برخورد با موانع

۱. چنان‌که در فصل شانزدهم خواهد آمد، حرکت با نظر به فاعلش بر سه دسته است: ۱ - حرکات طبیعی و آن حرکاتی است که طبیعت جسم اقتضای آن را دارد، مانند رشد کردن گیاه. ۲ - حرکات قسری و آن حرکات‌هایی است که به واسطه تأثیر یک عامل خارجی به وجود می‌آید. مانند: تابش آفتاب که موجب تیره شدن رنگ پوست انسان می‌شود. ۳ - حرکات‌های نفسانی یا ارادی؛ مانند حرکت‌های ارادی و اختیاری انسان.

بیرونی، اندک اندک زایل می‌گردد و در این هنگام است که حرکت قسری متوقف می‌شود.

در حرکت‌های نفسانی، اراده‌های جزئی و خاصی که به‌طور پی‌درپی در هر یک از حدود مسافت حادث می‌شود، موجب حرکت در اعراض می‌گردد؛ مثلاً دانشجویی که می‌خواهد از منزل به دانشگاه برود، یک اراده کلی دارد و آن «بودن در دانشگاه» است. اما این اراده کلی به تنهایی باعث نمی‌شود که شخص حرکت کند و به سوی دانشگاه روانه شود. بلکه این اراده اراده‌های جزئی دیگری را به دنبال می‌آورد که یکی پس از دیگری حادث می‌شوند: اراده برداشتن گام اول، اراده برداشتن گام دوم و به همین ترتیب. یعنی در هر مرحله از حرکت، یک اراده جزئی حادث می‌شود که متحرک را به پیش می‌برد.

حاصل آن‌که آن‌چه ثابت و برقرار است، علت درونی تحولات اعراض است، که علت ناقصه این تحولات به شمار می‌رود. اما علت تامه این تحولات (یعنی طبیعت یا نفس + عوامل و رویدادهای بیرونی) امری متغیر و متحول می‌باشد. مقصود از «علت» در آن‌جا که گفته می‌شود: «علت یک پدیده متغیر باید خودش نیز متغیر باشد» علت تامه است، نه علت ناقصه.



پیش از بیان پاسخ لازم است نکته‌ای را یادآور شویم و آن این‌که فاعل قریب و مباشر در همه حرکت‌ها، حتی حرکت‌های قسری و نفسانی همان طبیعت جسم است. در حرکت‌های قسری، عامل بیرونی (قاسر) تغییری را در طبیعت به وجود می‌آورد و طبیعت را به گونه‌ای می‌گرداند که مقتضی ایجاد آن حرکت خاص است؛ مثلاً وقتی ضربه‌ای به توپ می‌زنید و آن را به هوا پرتاب می‌کنید، ضربه پای شما (قاسر) میلی در طبیعت این جسم به وجود می‌آورد. این میل در طبیعت، محرک جسم به سوی آسمان است. یا هنگامی که پوست رنگ انسان در اثر تابش آفتاب تیره

می‌شود، تابش آفتاب در طبیعت انسان اثر می‌کند و آن را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که مقتضی ایجاد این تغییر و حرکت باشد. بنابراین، عامل قاسر علت بعید حرکت است و علت قریب و فاعل مباشر حرکت همان طبیعت مقسور است.

در مورد حرکت‌های نفسانی نیز اگرچه نفس در حرکت تأثیر دارد، اما تأثیر آن در طول تأثیر طبیعت بوده و فاعل مباشر همان قوه عامله است که در عضلات پراکنده می‌باشد. نفس یک سلسله قوا و از جمله طبیعت را در استخدام دارد و افعال خود را از طریق آنها انجام می‌دهد.

مؤلف با توجه به مقدمه فوق در پاسخ به این سخن مستشکل می‌گوید:
شما گفتید علت تغییرات و حرکات اعراض، حوادث و عوامل متغیر و متجدد بیرونی است که به مبدأ ثابت (خواه طبیعت و خواه غیر آن) ضمیمه می‌شود. ما می‌گوییم: فاعل مباشر در همه حرکات همان طبیعت است و اگر عامل دیگری هم مؤثر باشد. تأثیرش در طول تأثیر طبیعت است. بنابراین، خود این حوادث و عوامل متغیر و متجدد بیرونی نیز نهایتاً مستند به یک طبیعت می‌باشند. آن طبیعت اگر ذاتاً متجدد و نو شونده باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر ذاتاً متجدد نباشد، این سؤال در مورد آن تکرار می‌شود که: چگونه آن طبیعت ثابت توانست منشأ این تحولات گردد؟ پس برای آن که با محذور تسلسل و یا دور مواجه نشویم، باید به طبیعتی برسیم که تحول و تجدد، ذاتی آن است.

برهان دوم بر وقوع حرکت در جوهر

ویمکنُ أن یستدلَّ علی الحركةِ فی الجوهرِ بما تقدَّم: أن وجودَ العَرَضِ من مراتبِ وجودِ الجوهرِ، من حیث کونِ وجودِهِ فی نفسِهِ عینَ وجودِهِ للجوهرِ، فتغیُّرُهُ و تجددُهُ تغیرُ للجوهرِ و تجددُ له.

ترجمه

برای اثبات حرکت در جوهر می‌توان به آن‌چه پیش از این گفتیم^۱ نیز تمسک کرد و گفت: وجود عرض از مراتب وجود جوهر است، از آن جهت که وجود نفسی آن همان وجودش برای جوهر می‌باشد و لذا تغییر و تحولش تغییر و تحول جوهر نیز هست.

شرح و تفسیر

دلیل دیگری که بر وقوع حرکت در جوهر اقامه شده، از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه اول: اعراض از مراتب وجود جوهر به شمار می‌روند. عرض وجودی مستقل در کنار وجود جوهر نیست. رابطه میان جوهر و عرض عمیق‌تر از رابطه میان دو شیئی است که به هم ضمیمه شده‌اند. این دو مرتبه از یک وجوداند. یعنی یک وجود است که از مرتبه‌ای از آن ماهیت جوهر و از مرتبه دیگر آن ماهیت عرض انتزاع می‌شود، نه آن‌که جوهر یک وجود داشته باشد و عرض وجود دیگری و آن‌گاه آن دو وجود به یک‌دیگر ضمیمه شده باشند. سر این مطلب آن است که وجود فی نفسه عرض عین وجود عرض برای موضوعش است. بنابراین، وجود عرض عین تعلق و ارتباط و وابستگی به وجود جوهری است که موضوع آن است و برای چنین چیزی نمی‌توان وجودی مستقل و مغایر با وجود موضوع خود قائل شد، بلکه وجودش لاجرم از مراتب وجود موضوعش می‌باشد.

مقدمه دوم: هرگونه تغییر و تحولی که در یکی از شئون و مراتب یک موجود روی می‌دهد، نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن موجود به شمار می‌رود.

۱. در فصل سوم از مرحله سوم.

نتیجه آن که: حرکتِ واقع در اعراض جسم، نمود و جلوه‌ای است از حرکتِ واقع در جوهر و نهاد آن شیء. به تعبیر مؤلف: تغییر و تجدد اعراض همان تغییر و تجدد جوهر شیء است: «فتغییره و تجدده تغیر للجوهر و تجدد له». ^۱ بنابراین، اگر رنگ سیب و یا مزه آن تغییر می‌کند، این نمودی است از تغییر جوهر و ذات سیب. اگر حرارت آب بالا یا پایین می‌رود، این نمودی است از تغییر جوهر آب و هكذا.

فروع بحث: ۱- وحدت صورت‌های جوهری وارد بر ماده

و یفرغُ علی ما تقدّم أولاً: أنّ الصورَ الطبیعیةَ المتبدّلةَ صورةً بعدَ صورةٍ علی المادّةِ، بالحقیقةِ صورةً جوهریةً واحدةً سیّالةً، تجری علی المادّةِ، و ینتزعُ من کلِّ حدٍ من حدودِها مفهومٌ مغایرٌ لما ینتزعُ من غیره.

هذا فی تبدّلِ الصورِ الطبیعیةِ بعضها من بعضٍ؛ و هناك حركةٌ اشتدادیةٌ جوهریةٌ أُخری، هی حركةُ المادّةِ الأولى إلی الطبیعیةِ، ثم النباتیةِ، ثم الحيوانیةِ، ثم الإنسانیةِ.

ترجمه

از آن چه گذشت نتایجی به این شرح به دست می‌آید:

۱- صورت‌های طبیعی، که یکی پس از دیگری بر ماده واقع می‌شوند، صورت جوهری واحد و پویا است، که بر ماده جاری شده و از هر مقطع آن مفهومی انتزاع می‌شود که با مفهوم انتزاع شده از مقطع دیگر مغایر می‌باشد.

این سخن دربارهٔ تبدیل بعضی از صورت‌های طبیعی به بعض دیگر بود، اما در این جا

۱. و این بیان بسیار دقیق‌تر از بیان صدرالمتألهین است که گفته است: «فتبدّل المقادیر والألوان والأوضاع یوجب تبدّل الوجود الشخسی الجوهری الجسمانی». (اسفار، ج ۳، ص ۱۰۴).

حرکت جوهری اشتدادی دیگری نیز هست که همان حرکت ماده نخستین به سوی صورت طبیعی و بعد نباتی و بعد حیوانی و سپس انسانی می‌باشد.

شرح و تفسیر

نخستین نتیجه‌ای که از بحث‌های گذشته، به ویژه اثبات حرکت در مقوله جوهر به دست می‌آید، آن است که صورت‌های نوعیه جوهری که به طور پیاپی بر روی ماده می‌آید، در حقیقت صورت جوهری واحد و گذراست که بر ماده و هیولای اولی جاری می‌گردد. این صورت جوهری، که وجودی ممتد و گسترده دارد، به گونه‌ای است که از هر یک از حدود آن مفهوم ویژه‌ای، غیر از آنچه از حدود دیگر به دست می‌آید، انتزاع می‌شود. این مفهوم یک ماهیت نوعی است با آثار خاص خود، که مغایر با آثار دیگر ماهیات است.

اصولی که نتیجه فوق بر آنها مترتب می‌گردد، بدین شرح است:

الف - حرکت در مقوله جوهر امری ثابت و اجتناب‌ناپذیر است.

ب - حرکت یک واحد متصل و پیوسته است، که تدریجاً تحقق می‌یابد و انقسام آن به نحو بالقوه و صرفاً ذهنی است.

ج - معنای حرکت در یک مقوله آن است که در هر یک از آنات حرکت یک نوع از انواع آن مقوله بر متحرک در می‌آید.

د - در حرکت جوهری، صورت‌های جوهری پیاپی، عین حرکت‌اند و حرکت بیانگر نحوه وجود آنهاست.

از این جا دانسته می‌شود اجسامی که ما آنها را ماهیت نوعی واحد به شمار می‌آوریم، طیف وسیعی از ماهیات نوعی است؛ سببی که بر شاخه درخت است و دم به دم رنگ و طعمش تغییر می‌کند و کمیتش عوض می‌شود، در هر لحظه ماهیت نوعی تازه‌ای به خود می‌گیرد؛ به دیگر سخن: از هر لحظه آن، ماهیت نوعی تازه‌ای

قابل انتزاع است. البته این ماهیات بالقوه‌اند، نه بالفعل - چنان‌که شرحش گذشت.^۱

نکته دیگری که مؤلف بدان اشاره می‌کند آن است که: حرکت‌های جوهری بر دو قسم است: ۱- حرکت عرضی. ۲- حرکت طولی.

در حرکت عرضی ماده با آمدن صورت نوعی جدید، صورت نوعی پیشین را از دست می‌دهد؛ مانند آب که تبدیل به بخار می‌شود و یا بخار که تبدیل به آب می‌شود. در این‌گونه موارد، تبدیل صورت‌ها به نحو خلع و لبس است. ماده در این موارد مانند انسانی است که جامه‌ای را در می‌آورد و جامه تازه‌ای را بر تن می‌کند.

اما در حرکت طولی تبدیل صورت‌ها به نحو لبس پس از لبس است و ماده به مثابه کسی است که جامه‌ای را بر روی جامه دیگر می‌پوشد؛ یعنی صورت قبلی با آمدن صورت جدید زایل نمی‌گردد، بلکه در درون آن باقی می‌ماند. وقتی ماده اولی صورت ترابی به خود می‌گیرد و آن‌گاه صورت نباتی را واجد می‌شود و سپس حیوان و سرانجام انسان می‌گردد، صورت‌های نوعی بر هم انباشته می‌شوند و ماده با به دست آوردن فعلیت جدید، فعلیت پیشین را از دست نمی‌دهد.

۲- حرکت عمومی اعراض به تبع حرکت جوهر

وثانیا: أن الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه، لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.
و لازم ذلك: كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث من قبيل الحركة في الحركة؛ و على هذا ينبغي أن تسمى هذه الحركات الأربع أو الثلاث «حركات ثانية»،
وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه «حركات أولى».

۱. ر. ک: فصل هفتم.

ترجمه

۲ - جوهری که در نهاد خویش متحرک است، با همهٔ اعراضش در حال حرکت می‌باشد، به خاطر واقعیتی که یادآور آن شدیم، یعنی این‌که وجود اعراض از مراتب وجود جوهری است که موضوع آنها می‌باشد.

لازمهٔ چنین چیزی آن است که حرکت جوهر در مقولات چهارگانه یا سه‌گانه^۱ از قبیل حرکت در حرکت باشد. از این‌رو شایسته است این حرکات چهارگانه یا سه‌گانه را حرکات دوم و حرکتی که همهٔ اعراض به تبعیت از جوهر دارند - نه به عرض آن - حرکت نخستین بنامیم.

شرح و تفسیر

نتیجهٔ دیگری که از وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر گرفته می‌شود، آن است که اعراض به‌طور کلی، خواه ثابت در نظر آیند و خواه متغیر، همواره در حال تغییر و دگرگونی می‌باشند. زیرا عرض از مراتب وجود جوهر است و وجودی قائم به جوهر و وابسته به آن دارد؛ لذا امکان ندارد جوهر شیء متغیر باشد، اما عرض آن ثابت بماند. پس، جسمی که در مکان خود ثابت است و از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر جابه‌جانی نمی‌شود، چنین نیست که آینش ثابت باشد، بلکه دائم فردی از این را از دست می‌دهد و فرد دیگری از آن را واجد می‌شود. نهایت آن که این دو فرد از مقولهٔ این، دو فرد از یک نوع آن است. هم‌چنین زغالی که رنگش ثابت می‌نماید، در حقیقت هر لحظه فردی از کیف مبصر را از دست می‌دهد و فرد جدیدی را واجد می‌گردد، منتها این افراد همهٔ افراد یک نوع از کیف مبصراند. این حرکت عمومی که همهٔ اعراض دست‌خوش آن

۱. این‌که سه‌گانه گفته شد، به اعتبار بازگشت مقولهٔ این به مقولهٔ وضع است. (مؤلف).

هستند و حرکتی است به تبع حرکت جوهر شیء، «حرکت نخستین» نامیده می‌شود. حال اگر جسم در اعراضش نیز تغییر کند؛ مثلاً رنگش از سیاهی به سفیدی گراید، یا مکانش عوض شود و یا وضعش تغییر کند، این حرکات، از قبیل حرکت در حرکت خواهد بود و شایسته است «حرکت دوم» نامیده شود. در این حرکت است که جسم هر آن، نوع خاصی از مقوله‌ای را که در آن حرکت می‌کند، واجد می‌گردد؛ یعنی در هر لحظه نوع خاصی از مقوله «این» و یا «وضع» یا «کیف» و یا «کم» از آن انتزاع می‌شود. حاصل آن‌که: اعراض حرکتی به تبع حرکت جوهرشان دارند، که «حرکت نخستین» نامیده می‌شود؛ این یک حرکت عمومی است که همه اعراض در همه احوال دست‌خوش آن هستند علاوه بر این حرکت، حرکت دیگری نیز در اعراض واقع می‌شود که همان حرکت شناخته شده و معروف اشیا در مقوله این، وضع، کم و کیف است.

برای تقریب به ذهن می‌توان این مثال را نام برد. البته این مثال صرفاً برای توضیح مطلب است: اگر شما در یک قطار در حال حرکت نشسته باشید و از جای خویش تکان نخورید، در این صورت اگرچه ظاهراً ساکن و بدون حرکت به نظر می‌رسید اما در واقع به تبع حرکت قطار، در حرکت می‌باشید. یعنی حرکت قطار، شما را نیز به حرکت در می‌آورد. این شبیه همان حرکت نخستین در اعراض لازم است که ثابت و ساکن به نظر می‌رسند.

حال اگر شما در همان قطار قدم بزنید و از یک نقطه آن به نقطه دیگر منتقل شوید این، حرکت در حرکت و حرکت دوم خواهد بود. یعنی حرکتی است علاوه بر آن حرکت نخستین. در مورد اعراض مفارق نیز چیزی شبیه به این رخ می‌دهد. وقتی رنگ سیب از سبزی به زردی تغییر می‌کند، این تغییر رنگ حرکت دوم برای رنگ سیب محسوب می‌شود، زیرا جوهر سیب، که محل و موضوع این رنگ است، آن به آن تغییر می‌کند و تغییر آن موجب تغییر همه اعراض آن و من جمله تغییر رنگ آن

می‌گردد، حتی اگر رنگ سیب ثابت به نظر آید. پس اگر مشاهده کنیم که رنگ سیب خودش از نوعی به نوع دیگر تبدیل می‌شود. این یک حرکت ثانوی برای آن خواهد بود.

۳- سراسر عالم ماده حقیقت واحد و گذراست

وثالثاً: أَنَّ الْعَالَمَ الْجِسْمَانِيَّ بِمَادَّتِهِ الْوَاحِدَةَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً سَيَّالَةً، مَتَحَرِّكَةً بِجَمِيعِ جَوَاهِرِهَا وَأَعْرَاضِهَا، قَافِلَةً وَاحِدَةً، إِلَى غَايَةٍ ثَابِتَةٍ لَهَا الْفَعْلِيَّةُ الْمُحَضَّةُ.

ترجمه

۳- جهان جسمانی با ماده یگانه‌ای که دارد یک حقیقت پویاست، که با همهٔ جوهرها و اعراضش در حال حرکت می‌باشد و کاروان یگانه‌ای را به وجود آورده که به سوی غایت برقراری، که صرف فعلیت است، در حرکت می‌باشد.

شرح و تفسیر

نتیجهٔ سومی که از بحث‌های گذشته به دست می‌آید، آن است که کل جهان ماده و عالم جسمانی یک حقیقت واحد است، که سر تا پا حرکت و سیلان و دگرگونی است. مبدأ این حرکت قوهٔ صرف است، که هیچ فعلیتی جز قوه بودن ندارد (مادهٔ اولی) و منتهایش فعلیت محض است، که از هرگونه قوه‌ای منزّه می‌باشد (تجرد تام).

مؤلف علیه السلام در نهایت الحکمه در بیان این مطلب می‌گوید:

مادهٔ اولی، از آن‌جا که قوهٔ محض است، فاقد هرگونه فعلیتی می‌باشد و تنها فعلیتی که دارد همان فعلیت قوه بودن است. بنابراین، هرگونه فعلیتی که بر مادهٔ اولی در آید، تابع و پیرو فعلیت صورتی است که آن را به پا می‌دارد؛ هم‌چنین تمیّز آن به تمیّز صورتی است که با آن متحد می‌گردد و نیز تشخیصش به تشخیص آن صورت بوده و

در وحدت و کثرت خود تابع آن صورت می‌باشد.

آری، ماده فی نفسه یک واحد ابهامی نظیر وحدت ماهیت جنسی دارد. [یعنی یک نوع وحدت که می‌تواند امور متکثری را در برگیرد؛ همان‌گونه که ماهیت حیوان مثلاً، در عین حال که ماهیت واحد است و وحدت جنسی دارد، انواع گوناگونی را دربر می‌گیرد.]

و چون همین ماده اولی موضوع حرکت جوهری عمومی عالم را تشکیل می‌دهد، پس سراسر عالم ماده [با همه جواهر و اعراضی که در آن است]، حقیقت واحد و گذرا خواهد بود که از مرحله قوه محض به سوی فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، در حرکت می‌باشد.^۱

چنان که از بیان فوق به دست می‌آید، تکیه مؤلف رحمته در اثبات وحدت حرکت عالم، بر وحدت موضوع آن، یعنی ماده اولی است.^۲

۱. نهاية الحکمه، فصل هشتم از مرحله نهم.

۲. مؤلف برای اثبات این مدعا بیان دیگری نیز دارد و آن این‌که: الف - میان همه پدیده‌های جهان پیرامون ما رابطه تقدم و تأخر زمانی برقرار است. ب - میان دو شیء تنها در صورتی تقدم و تأخر زمانی برقرار می‌شود که میان آنها زمان مشترکی وجود داشته باشد و هر دو بر آن زمان انطباق یابند. ج - لازمه وجود زمان مشترک آن است که حرکت مشترکی وجود داشته باشد. د - لازمه وجود حرکت مشترک آن است که ماده مشترکی میان پدیده متقدم و متأخر وجود داشته باشد. نتیجه آن‌که: جهان اطراف ما از ماده واحدی تشکیل شده است، که در یک حرکت جوهری عمومی و همگانی و مستمر بسر می‌برد. (ر.ک: نهاية الحکمه، فصل یازدهم از مرحله نهم).

الفصل الثاني عشر:

في موضوع الحركة الجوهرية و فاعلها

قالوا: إن موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتصال والسيلان، فوحدة المادة و شخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدلة؛ و صورة ما و إن كانت مبهمه، لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق، هو الفاعل للمادة، الحافظ لها و لوحدها و شخصيتها بصورة ما، فصورة ما شريكة العلة للمادة؛ و المادة المتحصلة بها في موضوع الحركة.

و هذا، كما أن القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا: إن فاعل المادة هو صورة ما، محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل المادة بواسطتها، فصورة ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادة، حافظة لتحصّلها و وحدتها.

ترجمه

گفته‌اند: موضوع این حرکت ماده‌ای است که تحصیل و تعینش به وسیله یکی از صورت‌های پیاپی می‌باشد؛ صورت‌هایی که در اثر پیوستگی و پویایی، با هم متحدند. بنابراین وحدت و تشخیص ماده به وسیله یک صورت نامعین از صورت‌هایی که جایگزین یک دیگر می‌شوند، حفظ می‌گردد. یک صورت نامعین، گرچه امر مبهمی است، اما وحدت

آن به وسیله جوهر مجردی تأمین می‌شود که علت فاعلی ماده است و آن را همراه با وحدت و شخصیتش حفظ می‌کند. بنابراین، همین صورت نامعین، شریک علت ماده خواهد بود و ماده‌ای که به وسیله آن تعیین یافته موضوع حرکت می‌باشد.

همان‌طور که نفی‌کنندگان حرکت جوهری و معتقدان به کون و فساد [وجود و تباهی دفعی] گفته‌اند: علت فاعلی ماده، صورتی است نامعین که وحدتش به وسیله یک جوهر مجرد حفظ می‌گردد، جوهری که صورت را می‌آفریند و ماده را نیز به واسطه آن صورت ایجاد می‌کند. پس آن صورت نامعین، شریک علت برای ماده و نگه دارنده تعیین و وحدت آن می‌باشد.

شرح و تفسیر

در این قسمت مؤلف بحث نسبتاً مفصلی را در باره موضوع حرکت جوهری مطرح می‌کند.^۱ پیش از این^۲ گفتیم علت عمده انکار حرکت جوهری آن بود که حرکت نیازمند یک موضوع ثابت است، تا در طول حرکت باقی و حافظ وحدت حرکت بوده باشد. این موضوع واحد در حرکت‌های عرضی همان جوهر و ذات جسم است و اگر حرکت شامل جوهر و ذات شیء هم باشد، دیگر موضوع ثابت نخواهیم داشت و اگر موضوع ثابت نباشد، حرکت به عنوان یک تغییر تدریجی مستمر و پیوسته منتفی خواهد بود.

در این فصل مؤلف^۳ در صدد آن است که این شبهه را پاسخ گوید، این حربه را از دست منکران حرکت جوهری بستانند. در آغاز همان پاسخی را ذکر می‌کند که

۱. اگرچه در عنوان این فصل آمده است: «فی موضوع الحركة الجوهرية، وفاعلها» اما محور بحث همان موضوع حرکت جوهری است و سخنی از فاعل آن به‌طور صریح به میان نیامده است، فقط در لابه‌لای بحث به مناسبت بیان شده است که فاعل صورت‌های نوعی، که وجودشان سیال است و عین حرکت‌اند، یک جوهر مفارق است و از این جا معلوم می‌شود فاعل حرکت جوهری، همان جوهر مفارق است.

۲. در پایان فصل دهم.

فیلسوفانی چون محقق سبزواری در شرح منظومه^۱ بیان کرده‌اند و صدرالمتألهین نیز در پاره‌ای از کلمات خود آن را پذیرفته است.^۲ و سپس به تحقیق در مسئله می‌پردازند و نظر نهایی خویش را بیان می‌کنند.

نظر بدوی در باب موضوع حرکت جوهری

حاصل این نظریه آن است که: «وقوع حرکت در جوهر مستلزم فقدان موضوع برای حرکت نیست. ما می‌توانیم حرکت جوهری را بپذیریم و در عین حال موضوعی که در طول حرکت ثابت و پایدار باشد، نیز داشته باشیم. این موضوع عبارت است از ماده متحصّل با صورتی نامعین».

بنابراین نظریه، موضوع حرکت جوهری همان هیولای اولی است، متنها هیولای اولی چون قوه محض است، به تنهایی تحصل و تحقیقی ندارد و هرگز خالی از صورت نوعی نیست؛ از این رو، نمی‌توان هیولای اولی را به تنهایی موضوع حرکت جوهری دانست. از سوی دیگر، ماده برای تحصل و تحقق خود نیازمند صورت معین و مشخصی نیست بلکه به «صورة ما» نیاز دارد؛ یعنی صورتی از صورت‌ها، خواه این صورت باشد یا آن صورت، برای ماده هیچ فرقی ندارد.

ماده به ضمیمه صورتی از صورت‌ها امر واحدی است و این وحدتش را مرهون دو چیز است: یکی وحدت عمومی «صورة ما» و دیگری وحدت شخصی جوهر مفارقی که هیولا را توسط «صورة ما» ایجاد می‌کند و با جایگزین کردن صورتی به جای صورت دیگر، وجود آن را باقی نگاه می‌دارد. در این میان نقش عمده را همان جوهر مفارق ایفا می‌کند که علت فاعلی ماده است و وحدتش نیز وحدت عددی است و «صورة ما» نیز هستی‌اش را از همان وجود مفارق دریافت می‌کند.

۱. ر. ک: بخش طبیعیات، فریده دوم، «غرر فی تعیین هذه الحركة»، ص ۲۴۶ به بعد، طبع ناصری.

۲. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۸۷.

ممکن است گفته شود: اگر موضوع حرکت را «ماده به ضمیمهٔ صورتهٔ ما» بدانیم، لازم می‌آید که «مافیه الحركة»، یعنی آنچه حرکت در آن واقع می‌شود و مسافت حرکت را تشکیل می‌دهد، جزء موضوع حرکت باشد، زیرا بنابر حرکت جوهری، مسافت حرکت همان صورت‌های نوعیه است.

در پاسخ می‌گوییم: آنچه در موضوع حرکت نقش دارد «صورهٔ ما» است؛ یعنی صورت نامعین و مبهم و آنچه «مافیه الحركة» است، صورت‌های معین و مشخص است. جسم در طول حرکت جوهری، خود «ماده مع صورتهٔ ما» را حفظ می‌کند، ولی صورتی را از دست می‌دهد و صورت دیگری را به دست می‌آورد.

وحدت ماده نزد قائلان به کون و فساد

منکران حرکت جوهری که نظریهٔ «کون و فساد» را پذیرفته‌اند، اعتراف می‌کنند که رفتن صورتی و آمدن صورت دیگر، وحدت ماده را بر هم نمی‌زند.

توضیح این‌که: منکران حرکت جوهری معتقدند تبدیل و تبدل صورت‌های جوهری به نحو دفعی تحقق می‌پذیرد، نه به نحو تدریجی که همان حرکت جوهری است. به عقیدهٔ ایشان صورتی فاسد می‌شود و صورت دیگری کائن می‌گردد و در جای صورت پیشین می‌نشیند (کون و فساد). این صورت‌ها منفصل و جدا از یکدیگرند؛ مدتی صورت «الف» بر ماده سوار است و آن‌گاه دفعتاً صورت «الف» از بین می‌رود و صورت «ب» جای آن را می‌گیرد. این صورت نیز مدتی به ماده قوام می‌دهد و آن‌گاه دفعتاً زایل و فاسد می‌شود و صورت دیگری به جای آن حادث و کائن می‌گردد.^۱

۱. در حالی که بنابر قول به حرکت جوهری، یک صورت واحد سیال است که بر ماده جاری می‌شود و از هر حد آن می‌توان یک ماهیت نوعی خاص انتزاع کرد.

در عین حال ایشان معتقدند ماده‌ای که در طول زمان صورت‌های مختلفی را می‌پذیرد، واحد است؛ مثلاً همان ماده‌ای که قبلاً صورت آبی داشت، اکنون صورت هوایی دارد و وحدت ماده را به این نحو توجیه می‌کنند که: فاعِل ماده «صورة ما» است و این «صورة ما» اگر چه امری مبهم است، اما وحدتش به واسطه وحدت عددی جوهر مفارقی که آن را می‌آفریند و ماده را نیز به واسطه آن می‌آفریند، حفظ می‌شود.

بنابراین، در نظر طرف‌داران کون و فساد نیز، آنچه در وجود ماده نقش دارد، همان «صورة ما» است، نه یک صورت معین و مشخص. همین «صورة ما» است که به ماده تحصیل می‌دهد و حافظ وحدت آن می‌باشد.

سخن محقق سبزواری در این باب

حاصل آن‌که: قول به حرکت جوهری مستلزم، فقدان موضوع واحد در طول حرکت نیست. این موضوع واحد عبارت است از «ماده مع صورة ما» چنان‌که ملاحظه شد، منکران حرکت جوهری نیز پذیرفته‌اند که برای تحصیل و وحدت ماده، آنچه لازم است، صورتی از صورت‌هاست، نه یک صورت معین. محقق سبزواری بیان روشنی از آنچه گفته شد، دارد؛ او می‌گوید:

موضوع حرکت جوهری همان «هیولای تحصیل یافته با صورة ما» است [نه یک صورت خاص]؛ ولذا صورت‌های خاص می‌تواند بر آن موضوع تبدیل یابند، و همان مسافت حرکت [یعنی مافیة الحركة] باشند، و در عین حال شخص هیولا به واسطه «صورة ما» باقی بماند. چنان‌که نزد ایشان [= منکران حرکت جوهری] هیولابعینه و بشخصه در هنگام کون و فساد [یعنی زوال صورتی و حدوث صورتی

در جای آن] به واسطه «صورة ما» باقی می ماند.^۱

نظر نهایی در باب موضوع حرکت جوهری

والتحقیق: أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باقٍ ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة و لا تنثلم بطرؤ الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها و كون الانقسام و همياً غير فكّي كافٍ في ذلك؛ و إن كانت لأجل أنها معنئ ناعتئ يحتاج إلى أمرٍ موجودٍ لنفسه، حتى يوجد له و ينعته؛ كما أن الأعراض و الصور الجوهرية المنطبعة في المادّة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له و تنعته، فموضوع الحركات العرضية أمرٌ جوهری غیرها، و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا نغني بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به الحركة و توجد له؛ و الحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاتها موجودةً لنفسها، فهي حركة و متحركة في نفسها.

وإسناد الموضوعية إلى المادّة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال و السيلان لمكان اتحادها معها، و إلا فهي في نفسها عارية عن كل فعلية.

ترجمه

تحقیق در این مطلب آن است که: نیاز حرکت به یک موضوع ثابت که تا حرکت هست پایدار باشد، اگر بدین سبب است که وحدت حرکت به واسطه آن تأمین گردد و در اثر رخنه انقسام در آن و تفرق اجزایش در وجود، شکافی در وحدت آن ایجاد نشود، باید گفت: اتصال فی نفس حرکت و این که انقسام آن وهمی است - نه آن که اجزایش در

۱. شرح منظومه، ص ۲۴۶: «ان موضوعها الهیولی المتحصلة بصورة ما، فجاز أن يتبدل عليها خصوصيات الصور الحالة، و تكون هي ما فيها الحركة، مع بقاء الهیولی بشخصها بصورة ما. و هذا كما أن الهیولی بعينها و شخصها باقية عندهم في الكون و الفساد بصورة ما».

خارج منفصل از یک دیگر باشند - برای تأمین این جهت کافی می‌باشد و اگر بدین جهت است که حرکت، چون یک معنای وصف دهنده است، نیازمند امری است که موجودیتش برای خودش باشد، تا موجودیت حرکت برای آن بوده و آن را متصف به خود کند - همان‌گونه که اعراض و صورت‌های جوهری منطبق در ماده نیاز به چنین موضوعی دارند تا موجودیتشان برای آن باشد و آن را متصف به خود کنند - باید گفت: موضوع حرکات عرضی، جوهری است مغایر با خود حرکت، ولی موضوع حرکت جوهری، خود حرکت است، چون مراد ما از موضوع حرکت ذاتی است که حرکت متکی به آن است و وجودش برای آن می‌باشد و چون حرکت جوهری، یک ذات جوهری پویاست، این حرکت قائم به خود بوده و موجودیتش برای خود می‌باشد؛ بنابراین، در عین حال که حرکت است، متحرک در خودش نیز می‌باشد.

و نکته این‌که ماده‌ای که صورت‌های جوهری به شکل پیوسته و پویا بر آن جاری می‌شوند، به عنوان موضوع معرفی می‌شود، اتحادی است که با حرکت دارد و اگر این اتحاد نباشد، ماده به تنهایی از هر فعلیتی تهی است.

شرح و تفسیر

در این قسمت مؤلف رحمته‌الله به تحقیق در باب اصل نیاز حرکت به موضوع و ملاک این نیازمندی می‌پردازد، تا روشن شود آیا این ملاک در حرکت‌های جوهری نیز وجود دارد یا نه و آیا اساساً ما در حرکت جوهری نیازمند موضوعی جدا از «مافیه الحركة» هستیم یا نه؟

ملاک نیاز حرکت به موضوع، حفظ وحدت حرکت نیست

غالباً می‌پندارند که ملاک نیاز حرکت به یک موضوع ثابت و باقی در طول حرکت، حفظ وحدت حرکت است، زیرا اگر چنین موضوعی وجود نداشته باشد رشته‌ای که

میان گذشته و آینده شیء ارتباط برقرار کند، وجود نخواهد داشت. وقتی حرکتی در مقوله‌ای روی می‌دهد، در هر «آن» فرد تازه‌ای از آن مقوله می‌آید و آنچه میان این افراد ارتباط برقرار می‌کند و این تبدیل و تبدلات را به صورت امر واحد در می‌آورد، همان موضوع حرکت است.

اما این بیان، برای اثبات نیازمند بودن حرکت به موضوع ناتمام است، زیرا براساس اصالت وجود، حرکت خودش یک وجود مستمر و پیوسته است و همان اتصالش حافظ وحدتش می‌باشد. وقتی حرکتی در مقوله‌ای واقع می‌شود، با یک وجود واحد، اما ممتد و کش‌دار روبه روییم. این امتداد و اتصال به هیچ روی وحدت حرکت را خدشه‌دار نمی‌سازد. درست مانند یک خط ممتد، که با آن‌که اول و آخر و وسط دارد، ولی در عین حال یک خط است و اجزایی که در آن فرض می‌شود، اجزای بالقوه است نه بالفعل؛ به تعبیر دیگر، اجزای وهمی است نه فکی و خارجی.

در حرکت نیز قضیه از همین قرار است. اجزای حرکت یک اجزای وهمی است، نه اجزای فکی و خارجی.^۱

حاصل آن‌که: موجوداتی که هویت آنها آمیخته با امتداد است، موجودیتی پخش و گسترده دارند، اما این گستردگی و امتداد وجودی، وحدت شخصیت آنها را بر هم نمی‌زند و آنها را متعدد و متکثر نمی‌سازد. این انفصال و جدایی است که موجب تعدد و کثرت می‌شود، اما اتصال و پیوستگی همیشه مایه وحدت و یگانگی است و چون

۱. در حقیقت این بیان برای نیازمند بودن حرکت به موضوع مبتنی بر اصالت ماهیت است. بنابر اصالت ماهیت گفته می‌شود: معنای حرکت در یک مقوله آن است که: «در هر آن فردی از آن مقوله بر متحرک وارد می‌آید» حال اگر متحرکی که این افراد و انواع بر آن وارد می‌آیند، خود امر واحدی نباشد، چیزی که میان این ماهیات وارده، ارتباط برقرار کند، وجود نخواهد داشت. اما بنابر اصالت وجود گفته می‌شود: مقوله و ماهیت امری اعتباری است و متحرک در تمام زمان حرکت یک وجود سیال و گذرا را در خود پذیرفته است که از هر مقطع آن می‌توان ماهیتی انتزاع نمود. وحدت این وجود، به واسطه اتصال و پیوستگی آن است، نه به خاطر آن‌که بر موضوع واحد عارض شده است.

در حرکت، اتصال هست، وحدت نیز هست. وحدت حرکتی، وحدتی اتصالی است و این وحدت عین وحدت شخصی است. به دیگر سخن: اگر یک قطعه حرکت را در نظر بگیریم، چه دست بر مبدأ آن بگذاریم و چه بر مقصد آن، در هر دو حال دست بر روی یک موجود نهاده‌ایم.

بنابر حرکت جوهری، جوهر و نهاد شیء یک واحد حرکت است، یک وجود سیال و ممتد است، که همان اتصال و پیوستگی اش عین وحدت و یگانگی آن می‌باشد.

نیاز حرکت به موضوع به خاطر وجود لغیره بودن حرکت

ممکن است گفته شود: نیاز حرکت به موضوع از آن روست که حرکت یک معنای وصفی و نعتی دارد؛ یعنی یک وجود لغیره دارد. از این رو نیازمند متحرکی است که بر آن عارض شود تا به آن وصف بدهد. به دیگر سخن حرکت اساساً یک مفهوم اضافی و تعلقی است. حرکت، همیشه حرکت یک شیء است، لذا متحرکی را می‌طلبد که وصف برای آن واقع شود.

در پاسخ باید گفت: این بیان در مورد حرکت‌های عرضی تام است، اما در مورد حرکت جوهری، لزوم وجود یک موضوع مغایر با خود حرکت را اثبات نمی‌کند. زیرا در حرکت جوهری، حرکت وجود لئفسه دارد و خودش به خودش وصف می‌دهد، نه به امری مغایر با خودش. حرکت از این جهت نظیر «علم» است، که گاهی وجودش للغیر است و در این صورت نیازمند موضوعی مغایر با خودش است که بدان وصف دهد و گاهی وجودش لئفسه است - مانند علم حضوری انسان به خودش - که در این صورت خودش به خودش وصف می‌دهد و علم و عالم امر واحد خواهد بود.

در حرکت جوهری نیز، حرکت یک وجود لئفسه و قائم به خود دارد، لذا خودش به خودش وصف می‌دهد و حرکت همان متحرک می‌باشد.

حاصل تحقیق در باب موضوع حرکت جوهری

نتیجه آن که موضوع حرکت در حرکت جوهری نفس حرکت است و به یک اعتبار حرکت جوهری، موضوع ندارد. اما این که در برخی موارد گفته می شود: موضوع حرکت جوهری همان ماده اولی است که محل صورت های جوهری است و صورت های جوهری بر آن وارد می شوند، این یک اسناد مجازی است و مصحح آن، اتحاد ماده با صورت های جوهری است؛ وگرنه ماده فی نفسه قوة محض است و هیچ تعینی از خود ندارد؛ لذا نمی توان هویتی مستقل برایش در نظر گرفت و آن را به عنوان موضوع حرکت معرفی نمود.^۱

۱. مؤلف رحمته نظریه خود در این باب را در پاورقی اسفار، ج ۳، ص ۸۷ چنین بیان کرده است: «وأما الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته و شخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الذي هو عين شخصيته. فالجوهر المادي بما له من الحركة الجوهرية هو حركة و متحرك معاً، لأن نفسه التي هي الحركة ثابتة لنفسها التي هي جوهر، ولا تعنى بالمتحرك إلا ما ثبت له الحركة، و هذا على حد ما نقل عن بهمنيار: ان الحرارة لو كانت جوهرأ لكان حارأ و حرارة معاً. فالحق أن الحركة إن احتاجت إلى موضوع ثابت، فإنما تحتاج إليها في الحركات العرضية، و أما الحركة فلا. بل الحق الذي لا محيص عنه بالنظر إلى ما نبهناك من أن قاطبة المقولات العرضية متحركة بتبع الحركة الجوهرية، هو أن يقال أن الحركات العرضية تحتاج في وحدتها و شخصيتها إلى موضوع جوهری ذي وحدة و شخصية مسانحة لوحدتها و شخصيتها السیالة».

في الزمان

إنّا نجدُ الحوادثَ الواقعةَ تحتَ الحركةِ منقسمةً إلى قطعَاتٍ، لا تجمَعُ قطعةٌ منها القطعةَ الأخرى في فعليةِ الوجودِ، لما أنّ فعليةَ وجودِ القطعةِ المفروضةِ ثانياً متوقفةٌ على زوالِ الوجودِ الفعليِّ للقطعةِ الأولى؛ ثم نجدُ القطعةَ الأولى المتوقفةَ عليها منقسمةً في نفسها إلى قطعَتينِ كذلك، لا تجمَعُ إحداها الأخرى، وهكذا كلّما حصلنا قطعةً قبلتِ القسمةَ إلى قطعَتينِ كذلك، من دونِ أن تَقِفَ القسمةُ على حدٍّ.

ولا يتأتى هذا إلا بعروضِ امتدادٍ كميٍّ على الحركةِ، تتقدَّرُ به وتقبلُ الانقسامَ؛ وليس هذا الامتدادُ نفسَ حقيقةِ الحركةِ، لأنّه امتدادٌ متعيّنٌ، وما في الحركةِ في نفسها امتدادٌ مبهمٌ، نظيرُ الامتدادِ المبهمِ الذي في الجسمِ الطبيعيِّ وتعيّنه الذي هو الجسمُ التعليميُّ. فهذا الامتدادُ، الذي به تعيّنُ امتدادُ الحركةِ، كمُ متصلٌ عارضٌ للحركةِ؛ نظيرُ الجسمِ التعليميِّ، الذي به تعيّنُ امتدادُ الجسمِ الطبيعيِّ، للجسمِ الطبيعيِّ؛ إلا أنّ هذا الكمّ العارضُ للحركةِ غيرُ قارٍ ولا يجمَعُ بعضُ أجزاءهِ المفروضةِ بعضاً، بخلافِ كميةِ الجسمِ التعليميِّ فإنّها قارّةٌ مجتمعةٌ الأجزاءِ.

وهذا هو الزمانُ العارضُ للحركةِ ومقدارُها، وكلُّ جزءٍ منه، من حيثُ إنّه متوقّفٌ عليه لآخر، متقدّمٌ بالنسبةِ إليه؛ ومن حيثُ إنّه متوقّفٌ، متأخّرٌ بالنسبةِ إلى ما توقّفَ عليه. و الطرفُ منه الحاصلُ بالقسمةِ هو «الآن».

ترجمه

ما مشاهده می‌کنیم پدیده‌های واقع در حرکت، قابل انقسام به تکه‌هایی هستند که وجود فعلی یکی با وجود فعلی دیگری جمع نمی‌شود، چون وجود فعلی قطعه فرضی دوم، متوقف بر از بین رفتن وجود فعلی تکه نخستین می‌باشد. خود تکه نخستین، که قطعه دوم بر آن توقف دارد، نیز به تنهایی به دو تکه تقسیم می‌گردد که آنها نیز با هم جمع نمی‌شوند و به همین ترتیب: هرگاه به یک قطعه دست یابیم، آن قطعه به دو تکه این‌چنینی تقسیم می‌شود، بدون آن‌که این تقسیم در یک مرحله متوقف گردد.

و این تقسیم امکان‌پذیر نیست مگر به واسطه آن‌که یک امتداد کمی بر حرکت طاری گردد، تا حرکت با آن اندازه‌گیری شده و قابل انقسام شود. از طرف دیگر این امتداد، خود حقیقت حرکت نیست، چون این امتداد دارای اندازه معینی است و آن چه حرکت از خودش دارد، امتدادی است نامعین، مانند امتداد مبهمی که در جسم طبیعی وجود دارد و تعیین آن‌که همان جسم تعلیمی می‌باشد.

پس این امتداد که به وسیله آن، مقدار کشش حرکت معین می‌شود، کم متصلی است که عارض بر حرکت می‌شود؛ مانند جسم تعلیمی نسبت به جسم طبیعی، که به وسیله آن میزان کشش جسم طبیعی مشخص می‌گردد، با این تفاوت که کم عارض بر حرکت، غیر قار است و اجزای مفروض آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ بر خلاف کمیت جسم تعلیمی که قار است و اجزای آن با یکدیگر جمع می‌شوند.

این کمیت همان زمان است که بر حرکت عارض می‌شود و اندازه حرکت است و هر جزئی از آن جهت که جزء دیگر بر آن توقف دارد، مقدّم بر آن است؛ و از آن جهت که خود، متوقف بر جزء دیگری است، متأخر از آن می‌باشد. جانب و طرف زمان نیز، که در اثر تقسیم آن به دست می‌آید «لحظه» می‌باشد.

شرح و تفسیر

آرای گوناگون در باره حقیقت زمان

مسئله «زمان» و نحوه وجود آن از مسائل کهن و ریشه‌داری است که همواره محل اختلاف و نزاع میان متفکران و فلاسفه بوده و آرای متفاوتی در باره آن بیان شده است؛ از جمله:

- ۱- زمان همان خداوند است؛
 - ۲- زمان جوهری مجرد است؛
 - ۳- زمان یک جوهر جسمانی (فلک) است؛
 - ۴- زمان مقدار وجود است؛
 - ۵- زمان مقدار حرکت فلک اقصی است؛
 - ۶- زمان مقدار حرکت است مطلقاً؛
 - ۷- زمان منتزع از ذات باری است؛
 - ۸- زمان امری موهوم و خیالی است.^۱
 - ۹- اما رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی آن است که زمان یک کم متصل غیر قار است که به واسطه حرکت بر جسم عارض می‌شود.
- آنچه در متن آمده است، برهانی است که وجود زمان، به معنای اخیر را اثبات می‌کند. مقدمات این برهان به شرح زیر است:

برهان بر اثبات زمان به عنوان یک کمیت متصل و غیر قار

مقدمه نخست: حوادث و پدیده‌هایی که حرکت در آنها روی می‌دهد، قابل انقسام‌اند.

۱. ر. ک: طبیعات شفا، فن اول، مقاله دوم، فصل دهم، اسفار، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۸، مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۴۲-

مقدمه دوم: اقسام و اجزای فرضی این حوادث با یکدیگر جمع نمی‌شوند، زیرا وجود فعلی هر قطعه متوقف بر زوال قطعه پیش از آن است.

مقدمه سوم: هر یک از قطعه‌های به دست آمده نیز به نوبه خود قابل انقسام به قطعه‌های دیگری است که همان رابطه یاد شده میانشان برقرار است؛ یعنی اجتماعشان در وجود و هستی ناممکن است و وجود قطعه بعدی منوط به زوال قطعه پیشین است.

مثلاً وقتی جسمی از نقطه «الف» به نقطه «ب» منتقل می‌شود و فاصله یک کیلومتری را می‌پیماید، ما با حادثه‌ای روبه‌رو هستیم که قابل انقسام به چند قطعه است. حرکت این جسم را می‌توانیم به ده قطعه تقسیم کنیم: صد متر نخست، صد متر دوم، ...، صد متر دهم. ویژگی این قطعات آن است که اولاً: میان آنها تقدم و تأخر وجود دارد؛ به نحوی که اجتماعشان در وجود ناممکن است. پیمودن صد متر نخست، مقدم است بر پیمودن صد متر دوم و دومی تحقق نمی‌یابد مگر آن‌که اولی تحقق یابد و بگذرد (نه آن‌که باقی بماند). ثانیاً: هر یک از این قطعات را می‌توان به قطعات کوچک‌تری تقسیم کرد و این تقسیم هم‌چنان می‌تواند ادامه یابد. صد متر نخست خودش تقسیم می‌شود به ده قسم: ده متر اول، ده متر دوم، ...، ده متر دهم و همان رابطه یاد شده میان این قطعات نیز وجود دارد.

وقتی آبی به جوش می‌آید، نهالی رشد می‌کند، رنگ جسمی تغییر می‌کند، کودکی جوان می‌شود و خلاصه هرگاه تغییر و تحولی در پدیده‌ای روی می‌دهد قاعده یاد شده صادق است: می‌توان آن پدیده را به تکه‌هایی تقسیم کرد که میانشان تقدم و تأخر و قبلیت و بعدیت برقرار است و آن تکه‌ها با یکدیگر قابل اجتماع نیستند و این قابلیت انقسام به جایی ختم نمی‌شود.

از مقدمات سه‌گانه فوق به دست می‌آید که بر اجسامی که تغییر و تحول در آنها روی می‌دهد، یک کمیت غیر قار و متصل عارض می‌شود.

اما این که بر آنها یک کمیت عارض می شود، به خاطر آن است که قابلیت انقسام از ویژگی های ذاتی کمیت است (الکمّ عرضٌ يقبلُ القسمةً لذاته) و امور دیگر این قابلیت را به واسطه کمیتی که بر آنها عارض می گردد، واجد می شوند.

اما این که این کمیت، غیر قار و گذرا است، به خاطر آن است که اجزا و قطعات فرضی اجسام واقع تحت حرکت، غیر قابل اجتماع اند و این تنها در مورد معروض کمیت غیر قار صادق است، زیرا کمیات قار، اگرچه دارای اجزا و اقسام اند، اما وجود جمعی دارند و همراه با هم و در کنار یک دیگر وجود می یابند.

و اما این که این کمیت غیر قار، متصل و پیوسته است، دلیلش آن است که قابلیت انقسام آن لالی نهایی ادامه می یابد و هرگز در نقطه ای متوقف نمی شود و این ویژگی تنها در مورد کمیات متصل مانند خط، سطح و حجم، صادق است.

این کمیت متصل غیر قار، که وجودش با برهان یاد شده به اثبات رسید، همان زمان است که بر حرکت عارض می شود.

رابطه زمان با حرکت

ممکن است گفته شود: کمیت غیر قار و متصلی را که برهان بر وجود آن اقامه شده، می توان همان حرکت دانست، نه چیزی که بر حرکت عارض می شود. بنابراین، نمی توان با تمسک به برهان یاد شده، وجود زمان را به عنوان یک امر عارض بر حرکت به اثبات رساند.

در پاسخ به این سخن باید گفت: حرکت ذاتاً یک وجود ممتد و متصل و غیر قار است، اما نمی توان آن را همان زمان دانست، زیرا امتداد حرکت، یک امتداد مبهم و بدون تعیین است؛ بر خلاف زمان که یک امتداد معین و مشخص است.

در حقیقت رابطه میان حرکت و زمان، همانند رابطه میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی است. جسم طبیعی، اگرچه جوهری است که ذاتاً در سه جهت امتداد دارد، اما

مقدار این امتداد و کشش را جسم تعلیمی که بر آن عارض می‌شود، معین می‌سازد. هر جسمی امتداد خاص و معینی دارد و از حجم ویژه‌ای برخوردار است و این تعیین امتداد خود را و مقدار کمیتی است که بر آن عارض گشته است. این کمیت همان جسم تعلیمی است.

هر حرکتی نیز از امتداد خاص و کشش معینی برخوردار است و این تعیین امتداد و کشش خود را مرهون کمیتی است که بر آن عارض می‌گردد. این کمیت همان زمان است.

چند نکته:

۱- زمان از عوارض تحلیلی جسم است

اگرچه ظاهر برخی از عبارات‌های مؤلف و نیز صدرالمتألهین آن است که زمان از عوارض خارجی حرکت است، اما حقیقت - چنان‌که از برخی دیگر از عبارات‌های مؤلف به دست می‌آید و صدرالمتألهین نیز بدان تصریح می‌کند^۱ - آن است که زمان از عوارض تحلیلی حرکت می‌باشد و چنان نیست که بتوان برای آن وجودی منحاز از موضوعش در نظر گرفت. این حکم در باره خود حرکت نیز صادق است. یعنی حرکت نیز از معقولات ثانی فلسفی است و مفهومی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود، نه آن‌که وجودی مستقل از موضوع خود داشته باشد که بر آن عارض شود.

۱. از جمله آن‌جا که می‌گوید: «هر کس در ماهیت زمان کمی تفکر کند، خواهد دانست که زمان مستقل جز در عقل یافت نمی‌شود و عروض زمان بر اشیای زمان‌دار، مانند عروض حرارت و سیاهی و نظائر آنها نیست، بلکه زمان امری است که از اشیای زمان‌دار انتزاع می‌شود و چنین امر عارضی وجود خارجی‌اش عین وجود همان شیء زمان‌مند است، زیرا در این‌جا عارضیت و معروضیتی در کار نیست، مگر به حسب اعتبار ذهن. (اسفار، ج ۳، ص ۴۱).

۲- زمان به عنوان بُعد چهارم اجسام

این نکته ارتباط ناگسستنی با نکته پیشین دارد و آن این‌که: از نظر صدرالمتألهین و پیروان وی، زمان مندی اجسام نشانه نوعی امتداد در هستی آنهاست و این امتداد، در کنار امتدادهای سه گانه طولی، عرضی و عمقی، بُعد چهارم اجسام را تشکیل می‌دهد. این بُعد چهارم حکایت از گستردگی هستی موجودات مادی در بستر زمان می‌کند و زمان را در هویت آنها دخالت می‌دهد؛ به گونه‌ای که زمان، علامت تقدم و تأخر می‌شود، نه علت آن. همان‌گونه که سلب کردن ابعاد سه گانه از اجسام محال است - چون اجسام ذاتاً در طول و عرض و عمق امتداد دارند - به همین نحو سلب زمان از موجودات مادی محال است، زیرا این موجودات ذاتاً در گذر و سیلان بوده و وجودی تدریجی و جاری دارند، نه ایستا و راكد.

به دیگر سخن: زمان هم‌چون ظرف مستقلى نیست که حوادث را در آن جای داده باشند. هستی اجسام چنان با زمان آنها عجین است که انفکاک به منزله انفکاک شیء از خودش است. این نیست مگر به خاطر آن‌که زمان هر شیء در حقیقت جنبه و چهره‌ای از خود آن شیء است، نه وجودی خارج از آن؛ یعنی در این جا ظرف و مظهر و یکی است.

۳- اثبات حرکت جوهری با تمسک به زمان

صدرالمتألهین براساس تحلیل حقیقت زمان و کاوش در رابطه میان و زمان و اشیای زمان‌دار، یکی از متقن‌ترین براهین حرکت جوهری را ارائه می‌دهد. حاصل این برهان چنین است:

۱- هر موجود مادی، دارای بُعد زمانی است.

۲- هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد، تدریجی الوجود است.

نتیجه آن‌که: وجود جوهر مادی، تدریجی، یعنی دارای حرکت می‌باشد. حاصل بیان صدرالمتهلین در توضیح این دلیل چنین است: همان‌گونه که جوهر مادی، دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است؛ هم‌چنین دارای کمیت متصل دیگری، به نام زمان است. و همان‌گونه که امتدادهای دفعی الحصول آن، اوصاف ذاتی وجودش به شمار می‌روند و وجود منحازی از وجود جوهر مادی ندارند. هم‌چنین امتداد تدریجی الحصول آن، وصفی ذاتی و انفکاک‌ناپذیر برای آن است. و همان‌گونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی، تحقق نمی‌یابد، بدون بُعد زمانی هم تحقق نمی‌پذیرد و نمی‌تواند هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتیجه، نسبت آن به همهٔ زمان‌ها یکسان باشد، پس زمان، مقوم وجود جوهر جسمانی است و لازمه‌اش این است که وجود جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزای بالقوه آن متوالیاً و نوبه نوبه وجود بیابند!

نتایج بحث: ۱- هر حرکتی زمان ویژه خود را دارد

وقد تَبَيَّنَ بما تَقَدَّمَ أَوْلَا: أَنَّ لِكُلِّ حَرَكَةٍ زَمَانًا خَاصًّا بِهَا هُوَ مَقْدَارُ تِلْكَ الْحَرَكَةِ؛ وَ قَدْ أَطْبَقَ النَّاسُ عَلَى تَقْدِيرِ عَاقِبَةِ الْحَرَكَاتِ وَ تَعْيِينِ النِّسْبِ بَيْنَهَا بِالزَّمَانِ الْعَامِّ، الَّذِي هُوَ مَقْدَارُ الْحَرَكَةِ الْيَوْمِيَّةِ، لِكُونِهِ مَعْرُوفًا عِنْدَهُمْ مَشْهُودًا لَهُمْ كَأَقَّةٍ؛ وَ قَدْ قَسَّمُوهُ إِلَى: الْقُرُونِ، وَ السَّنِينَ، وَ الشُّهُورِ، وَ الْأَسَابِيعِ، وَ الْإَيَّامِ، وَ السَّاعَاتِ، وَ الدَّقَائِقِ، وَ الثَّوَانِي، وَ غَيْرِهَا، لِتَقْدِيرِ الْحَرَكَاتِ بِالتَّطْبِيقِ عَلَيْهَا.

و الزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانية، عند المبتدئين للحركة الجوهرية، و هو زمان الحركة الجوهرية.

ترجمه

از آنچه گذشت امور چند به این شرح روشن می‌شود:

۱ - هر حرکتی، زمانی خاص خود دارد، که مقدار آن حرکت می‌باشد. البته مردم به اتفاق، همه حرکات را با زمان عمومی یعنی مقدار حرکت شبانه‌روزی اندازه‌گیری کرده و به وسیله آن، نسبت بین آنها را مشخص می‌کنند، چرا که این زمان، نزد ایشان شناخته و مشهود است. و آن را به قرن‌ها و سال‌ها و ماه‌ها و هفته‌ها و روزها و ساعت‌ها و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و غیر آن تقسیم کرده‌اند، تا بتوانند اندازه حرکات را با تطبیق بر این اجزا به دست آورند.

در نظر کسانی که حرکت جوهری را اثبات کرده‌اند، زمانی که در پدیده‌های زمان‌مند مدخلیت دارد، همان زمان حرکت جوهری می‌باشد.

شرح و تفسیر

نخستین نتیجه‌ای که از بحث پیشین به دست می‌آید آن است که هر حرکتی زمان ویژه خود را دارد؛ همان‌گونه که هر جسمی، حجم ویژه خود را دارد. به دیگر سخن: ما به تعداد حرکات موجود در عالم، زمان داریم و هر زمانی از آن یک حرکت خاص است. مؤلف رحمته‌الله این مطلب را چنین مستدل می‌کند:

از آن جا که ما هرگاه حرکتی را به میان آوریم و یا حرکتی را به جای حرکت دیگر بنشانیم، زمان تحقق می‌یابد، ثابت می‌شود که هر حرکتی، به هر نحو که باشد، زمان ویژه خود را دارد که تشخیصش به واسطه حرکت بود و اندازه حرکت را معین می‌سازد.^۱ در این جا ممکن است گفته شود: زمان نزد ما همان زمانی است که از حرکت زمین

۱. نه‌ایة الحکمه، مرحله نهم، فصل یازدهم.

به دور خود و به دور خورشید به وجود می‌آید؛ یعنی زمان حرکت شبانه‌روزی. در واقع ما یک زمان واحد و مستمر داریم که همهٔ حرکت‌ها را براساس آن اندازه‌گیری می‌کنیم. پس چگونه می‌توان برای هر حرکتی یک زمان خاص به آن حرکت در نظر گرفت.

در پاسخ می‌گوییم: ما زمان حرکت شبانه‌روزی را مقیاس و وسیلهٔ سنجش اندازهٔ حرکت‌های دیگر قرار می‌دهیم، اما این به هیچ وجه به معنای آن نیست که زمان، تنها زمان حرکت شبانه‌روزی است. مطالب پیشین به خوبی روشن می‌سازد که نسبت میان حرکت و زمان، نسبت میان مبهم و معین است و این دو در واقع دو اعتبار از یک حقیقت می‌باشند.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود: مثلاً اتومبیل مسافت میان تهران تا قم را در دو ساعت طی کرد، مقصود آن است که زمان وقوع این حرکت بر جزئی از زمان حرکت شبانه‌روزی، که معادل با دو ساعت است، منطبق می‌گردد، نه آن‌که یک زمان واحد و مستمری وجود داشته باشد که حوادث دیگر در آن واقع شوند؛ به گونه‌ای که نسبت میان آن دو، نسبت میان ظرف و مظروف باشد. چرا که زمان پدیده‌ای است که به طفیل حرکت تحقق می‌یابد و از عوارض تحلیلی آن محسوب می‌شود. لذا وجودی جدا از آن ندارد تا ظرف آن به شمار آید.

نکته‌ای که در این جا باید بدان توجه نمود آن است که: منکرین حرکت جوهری، زمان را در ذات و جوهر اشیا نمی‌توانند راه دهند، چه جوهر اشیا نزد ایشان ثابت و راکد است؛ از این رو زمانی که وجود دارد، همان زمان حرکت‌های عرضی خواهد بود. اما نزد قائلان به حرکت جوهری، زمانی که در پدیده‌های زمان‌مند مدخلیت دارد، همان زمان حرکت جوهری است. زیرا زمان تابع حرکت بوده و حرکت ریشه‌ای و نهادی همان حرکت جوهری است و دیگر حرکت‌ها نمودهای آن حرکت هستند.

۲- تقدم و تأخر میان اجزاء زمان ذاتی است

وثانياً: أَنَّ التَّقَدُّمَ وَ التَّأخَّرَ ذَاتِيَّانِ بَيْنَ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ، بِمَعْنَى أَنْ كَوْنَ وَجُودِ الزَّمَانِ سَيَالاً غَيْرَ قَارًّا، يَقْتَضِي أَنْ يَنْقَسِمَ، لَوْ انْقَسَمَ، إِلَى جِزْءٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى زَوَالِهِ وَجُودُ جِزْءٍ آخَرَ بِالْفِعْلِ، وَ التَّوَقَّفُ عَلَيْهِ هُوَ التَّمَقَدُّمُ وَ التَّوَقَّفُ هُوَ التَّمَأَخَّرُ.

ترجمه

۲- پیشی و پسی بین اجزای زمان، ذاتی است؛ بدین معنا که پویایی و بی‌قرار بودن وجود زمان، اقتضای آن را دارد که بر فرض انقسامش، به جزئی منقسم گردد که فعلیت وجود جزء دیگر متوقف بر زوال و نابودی آن می‌باشد و آن جزء که دیگری متوقف بر زوالش است، متقدم و جزء دیگر متأخر می‌باشد.

شرح و تفسیر

تقدم و تأخر و پیشی و پسی حوادث و رویدادهای جهان ماده امری مشهود و روشن است. ارسطو پیش از بوعلی و بوعلی پیش از صدرالدین. سؤال این است که این تقدم و تأخرها چه چیز در منشأ دارد و از کدامین چشمه می‌جوشد. پاسخ این سخن با توجه به ابحاث پیشین روشن است: زمان.

گفتیم زمان کمیتی غیر قار و گذراست؛ یعنی کمیتی است که وجودی تدریجی و ممتد دارد؛ به گونه‌ای که جزیی از آن متوقف بر جزء دیگر است و خودش نیز به نوبه خود متوقف علیه جزء سومی می‌باشد. توقف اجزای فرضی زمان بر یکدیگر ذاتی است و همین توقف موجب تقدم و تأخر آنها نسبت به یکدیگر می‌گردد. امروز متوقف است بر دیروز - یعنی تا دیروز نمی‌آمد و نمی‌گذشت، امروز نمی‌آمد - و از این جهت امروز متأخر از دیروز است؛ از طرفی، امروز متوقف علیه فرداست - یعنی

تا امروز نیاید و نگذرد، فردا نخواهد آمد - و از این جهت امروز بر فردا تقدم دارد.

۳- «آن» یک امر عدمی است

وثالثاً: أَنَّ الْآنَ، وَ هُوَ طَرَفُ الزَّمَانِ وَ الْحَدُّ الْفَاصِلُ بَيْنَ الْجَزَيْنِ لَوْ انْقَسَمَ، هُوَ أَمْرٌ
عَدْمِيٌّ؛ لَكُونِ الْانْقِسَامِ وَ هَمِيئاً غَيْرَ فِكْمِيٍّ.

ترجمه

۳ - لحظه - که در صورت انقسام زمان، جانب و مرز مشترک میان دو جزء آن می باشد - امری عدمی است، زیرا تقسیم زمان در وهم صورت می گیرد، نه در خارج.

شرح و تفسیر

نسبت «آن» به زمان، همانند نسبت نقطه به خط است. اگر مادر یک خط سه قسمت در نظر بگیریم، حد فاصل میان هر یک از قسمت ها، نقطه خواهد بود. وجود این نقطه ها بر روی پاره خط مفروض، فرضی و بالقوه است، زیرا اصل این تقسیم، فرضی است، نه خارجی. در مورد زمان نیز به همین صورت است؛ فرض کنید حرکتی از ساعت هفت تا ساعت ده به طول انجامیده است؛ حال اگر زمان این حرکت را به سه قسمت مساوی تقسیم کنیم، حد فاصل میان این سه قسمت (رأس ساعت ۸ و رأس ساعت ۹) هر کدام یک «آن» خواهد بود. اما آیا این بدان معناست که واقعاً چیزی به نام «آن» در خارج وجود یافته است؟

پاسخ منفی است. «آن» امری عدمی است و یک وجود فرضی و اعتباری دارد، نه یک وجود واقعی و خارجی. اگر «آن» وجود حقیقی داشته باشد، محذور جزء لایتجزی لازم خواهد آمد. ما در گذشته به تفصیل در باره بطلان قول به جزء لایتجزی بحث کردیم.

یک نکته

مؤلف رحمته در تعلیل این که چرا «آن» یک امر عدمی است می گوید: «لکون الانقسام وهمیاً غیر فکّتی»؛ اما این دلیل تام نیست، زیرا اولاً: اگرچه زمان یک حرکت، هم چون خود حرکت، امری متصل و پیوسته است و از اجزای بالفعل تشکیل نشده، اما خود آن زمان (ونه اجزای آن) یک وجود بالفعل دارد و دارای دو طرف است. پس اگرچه طرف های اقسام و اجزای زمان وجود بالفعل ندارند، اما طرف خود زمان وجود بالفعل دارد.

ثانیاً: در این بیان خلط شده است بین وجود بالفعل نداشتن «آن» و بین امر عدمی بودن آن. استدلالی که اقامه شده بر فرض تمامیت، وجود بالفعل «آن» را نفی می کند، اما اثبات نمی کند که «آن» امری عدمی است.

۴- پی در پی درآمدن «انات» و «انیات» محال است

ورابعاً: أنّ تتالیّ الأناّت - و هو اجتماع حدّین عدمیین او أكثر من غیر تخلّل جزء من الزمان فاصل بینهما - محالٌ، و هو ظاهرٌ؛ و مثله الكلام فی تتالیّ الأنیات المنطبقة علی طرف الزمان، كالوصول و الافتراق.

ترجمه

۴ - توالی لحظه ها - یعنی آن که دومرز عدم یا بیشتر در کنار هم قرار گیرند بدون آن که زمانی بین آنها فاصله ایجاد کند - محال می باشد و نیاز به توضیح ندارد. در مورد توالی پدیده های لحظه ای که منطبق بر جانب زمانند نیز همین کلام می آید، مانند: رسیدن و جدا شدن.

شرح و تفسیر

آن چه در این قسمت آمده است، ثمرهٔ فرع پیشین است. توضیح این که: چون ثابت شد «آن» امری عدمی است، که از آغاز و انجام زمان انتزاع می شود، دانسته می شود که وجودش قائم به زمان و وابسته به آن است؛ یعنی مفهومی است که از طرف زمان و آغاز و انجام آن انتزاع می شود؛ از سوی دیگر می دانیم که هر زمان تنها یک آغاز و یک انجام دارد و اگر دو «آن» بخواهد به طور پی در پی قرار گیرد، بی آن که زمانی میان آنها فاصله شود، لازمه اش آن است که یک زمان دارای دو آغاز و یا دو انجام باشد و بطلان چنین امری روشن است.

استاد جوادی آملی در این باره می گوید:

«آن» طرف زمان است. همانند «نقطه» که طرف خط است و وجود خارجی مستقل ندارد؛ وگرنه محذور جزء لایتجزی لازم می آید. لیکن مفهومی است که از طرف زمان و آغاز و انجام وی انتزاع می شود؛ نظیر انتزاع مفهوم نقطه از آغاز و انجام خط. بنابراین، وجود دو «آن»، یعنی انتزاع مفهوم «آن» از دو مصداق مجاور هم، ممتنع می باشد؛ نظیر آن که انتزاع مفهوم نقطه از دو مصداق مجاور هم ممکن نخواهد بود. زیرا برای زمان بیش از یک طرف، اعم از آغاز یا انجام، نمی باشد، چه این که برای خط بیش از یک طرف، اعم از اول یا آخر، نخواهد بود. یعنی یک زمان دو آغاز یا دو انجام ندارد، چه این که یک خط نیز دو اول یا دو آخر نخواهد داشت. و اگر دو «آن» یا دو نقطه تصویر شد، حتماً یک زمان بین دو «آن» و یک خط بین دو نقطه وجود دارد، که از دو طرف زمان، دو «آن» و از دو طرف خط، دو نقطه فرض بشود. پس حتماً بین دو «آن» وجود یک زمان ضروری خواهد بود.^۲

۱. مقصود همان وجود اعتباری آن است.

۲. مبدأ و معاد، ص ۱۸۷.

۵- زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد
 وخامساً: أَنَّ الزَّمانَ لا أَوَّلَ له و لا آخَرَ له، بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو
 منتهاه، لأنَّ قبولَ القسمة ذاتيَّ له.

ترجمه

۵- زمان، اول و آخر - به معنای جزئی از ابتدا یا انتها که قابل تقسیم نیست - ندارد،
 چون قابل قسمت بودن، ذاتی زمان باشد.

شرح و تفسیر

مطلبی که در این جا در بارهٔ زمان بیان شده، همان است که در فصل پنجم در بارهٔ حرکت بیان شد. حاصلش آن است که زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد. یعنی نمی توان قطعه‌ای از یک زمان را در نظر گرفت و با اشاره به آن گفت: این نخستین جزء از این زمان است و یا آخرین جزء از این زمان می باشد، زیرا نخستین و یا آخرین جزء از زمان باید به گونه‌ای باشد که در امتداد زمان قابل انقسام نباشد - زیرا اگر در امتداد زمان قابل انقسام باشد، دارای آغاز و انجام خواهد بود و آن آغاز و انجام نیز به نوبهٔ خود آغاز و انجامی خواهد داشت و به همین ترتیب. لذا آن را نمی توان آغاز و یا انجام زمان دانست - و از سوی دیگر، جزء زمان باید از سنخ زمان، یعنی امری ممتد و کشش دار و در نتیجه قابل انقسام باشد و گرنه قول به جزء لایتجزی - یعنی تشکیل یک امر ممتد از امور غیر ممتد - لازم خواهد آمد.

بنابراین، اگر زمان جزء نخستین یا جزء آخرین داشته باشد، تناقض لازم می آید.

الفصل الرابع عشر:

في السرعة والبطؤ

إذا فرضنا حركتين و اعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زماناً، فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، و إن تساوتا مسافةً فأقلهما زماناً أسرعهما؛ فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، و البطؤ خلافه.

ترجمه

اگر دو حرکت را فرض کنیم و نسبت بین آن دو را در نظر بگیریم، در صورتی که زمان هر دو مساوی باشد، آن که مسافت بیشتری را طی کرده سریع تر می باشد و در صورت مساوی بودن مسافت طی شده، آن که زمانش کمتر بوده سریع تر خواهد بود. بنابراین، سرعت (تندی) عبارت است از: پیمودن مسافت زیاد در زمان اندک و بطؤ (کندی) به عکس آن است.

شرح و تفسیر

اصطلاحات گوناگون سرعت

از جمله مفاهیمی که به حرکت تعلق می گیرد، مفهوم «سرعت» است. این واژه

معانی گوناگون دارد، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

- ۱- سرعت به معنای جریان، سیلان و گذرایی. مؤلف رحمه‌الله در پایان همین فصل بدین معنا اشاره می‌کند و سرعت بدین معنا را ویژگی همه حرکات به شمار می‌آورد.
 - ۲- مفهومی که از نسبت مسافت حرکت به زمان حرکت به دست می‌آید؛ مانند آن‌جا که گفته می‌شود: اتومبیل با سرعت ۴۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند. هر حرکتی برای خود سرعت خاصی دارد که می‌توان آن را تعیین نمود. آبی که گرم می‌شود، جسمی که رنگش تغییر می‌کند، همه و همه، سرعت خاصی دارند.
 - ۳- سرعت به معنای «تند شدن» حرکت، که به آن «شتاب» نیز گفته می‌شود. از این جهت حرکات بر سه دسته‌اند: الف - حرکات تند شونده، که سرعت آن (سرعت به معنای دوم) به تدریج افزایش می‌یابد. ب - حرکات کند شونده، که سرعت آن به تدریج کاهش می‌یابد. ج - حرکات یک نواخت، که سرعت آنها ثابت است.
 - ۴- سرعت به معنای پیمودن مسافت زیاد در زمان کم، در برابر بطؤ به معنای طی مسافت کم در زمان زیاد.
- آن‌چه مؤلف رحمه‌الله در این قسمت در باره «سرعت» بیان کرده است، بیان معنای اخیر آن است، که روشن است و نیاز به توضیح ندارد.

منشأ بطؤ تخلل سکون نیست

قالوا: إن البطؤ ليس بتخلل السكون، بأن تكون الحركة كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلما كان أقل كانت أسرع؛ وذلك لا تصال الحركة بامتزاج القوة والفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلل السكون فيها.

ترجمه

گفته‌اند: کندی به واسطه قرار گرفتن سکون میان حرکت نیست، به این شکل که هر

چه سکون بیشتری در خلال حرکت قرار گرفته باشد، حرکت کندتر و هر چه سکون کمتری در خلال آن واقع شده باشد، حرکت تندتر باشد، به دلیل آن که حرکت در اثر آمیخته بودن قوه و فعل در آن، یک واحد پیوسته را تشکیل می‌دهد و از این رو راهی برای تخلخل سکون در آن نیست.

شرح و تفسیر

برخی در تبیین تندی و کندی حرکت و بیان تفاوت میان آن دو گفته‌اند: کند شدن یک حرکت به خاطر آن است که سکون‌های بیشتری لابه‌لای آن حرکت واقع شده است. در نظر ایشان وقتی جسمی از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتقل می‌شود، اگر چه به نظر می‌آید که جسم به‌طور متصل و پیوسته این مسافت را طی می‌کند و در هیچ نقطه‌ای از مسافت وقوف و سکون ندارد، اما در واقع چنین نیست. متحرک در طول این حرکت، سکون و وقفه نیز دارد، یعنی مسافتی را طی می‌کند و آن‌گاه قدری می‌ایستد و سپس مسافت دیگری را طی می‌کند و دوباره می‌ایستد. اختلاف میان حرکات در مقدار این سکون‌هایی است که در لابه‌لای حرکت قرار می‌گیرد. هر چه تعداد این سکون‌ها بیشتر باشد، حرکت کندتر خواهد بود و هر چه تعداد این سکون‌ها کمتر باشد، حرکت تندتر خواهد بود. بنابراین، سرعت حرکات یکی است؛ یعنی هنگامی که اشیا واقعاً در حرکت‌اند، مسافت را با یک سرعت طی می‌کنند؛ البته تعداد سکون‌ها و به تعبیری زمانی که اشیا واقعاً در حرکت‌اند، مختلف می‌باشد.

مثلاً اگر جسمی با سرعت ده کیلومتر در ساعت و جسم دیگری با سرعت یک کیلومتر در ساعت حرکت کند، تفاوت این دو حرکت به این است که حرکت دوم مخلوطی از حرکت و سکون می‌باشد. یعنی سرعت هر دو حرکت همان ده کیلومتر در ساعت است، اما حرکت دوم یک دهم از زمان را حرکت کرد و نه دهم آن را ساکن بوده است، اگر چه این سکون‌ها دیده نمی‌شود و چنین به نظر می‌رسد که متحرک در

یک حرکت دائم به سر می‌برد. پس علت این‌که متحرک دوم در زمان مساوی، یک دهم مسافتی را که متحرک نخست پیموده، طی می‌کند، وقفه‌های متمادی است که در ضمن حرکت داشته است.

اما این نظریه باطل است، زیرا یک حرکت تنها در صورتی حرکت خواهد بود که متصل و پیوسته باشد. حرکت شدن مستمر و تحول پیوسته است و وجود وقفه در آن، به معنای زوال آن می‌باشد. به دیگر سخن: حرکت یک سیر پیوسته است که انقسام آن فقط به نحو بالقوه است و اگر سکون در لابه‌لای حرکت وجود داشته باشد، حرکت بالفعل منقسم بوده و دارای اجزای بالفعل خواهد بود.

سرعت و بطؤ متضادان نیستند

وقالوا: إنَّ السرعةَ و البطؤَ متقابلانِ تقابلَ التضادِّ؛ و ذلك لأنَّهما وجوديانِ، فليسَ تقابلُهُما تقابلَ التناقضِ، أو العدمِ و الملكةِ؛ و ليسا بالمتضائفينِ، و إلاَّ كانا كلِّما ثبتَ أحدهما ثبتَ الآخرُ، و ليس كذلك؛ فلم يبقِ إلاَّ أن يكونا متضادَّينِ، و هو المطلوبُ. و فيه: أنَّ من شرطِ المتضادينِ أن يكونَ بينهما غايةُ الخلافِ، و ليستَ بمتحققةٍ بينَ السرعةِ و البطؤِ، إذ ما من سريعٍ إلاَّ و يمكنُ أن يفرضَ ما هو أسرعُ منه. و كذا ما من بطيءٍ إلاَّ و يمكنُ أن يفرضَ ما هو أبطأُ منه.

ترجمه

و نیز گفته‌اند: تقابل تندی و کندی، از نوع تقابل تضاد است. چراکه دو امر وجودی هستند و لذا تقابلهشان از نوع تناقض یا عدم و ملکه نخواهد بود؛ از طرف دیگر، متضایف نیز نیستند، چون در این صورت هرگاه یکی ثابت و محقق باشد، باید دیگری نیز تحقق داشته باشد، حال آن‌که چنین نیست. پس فقط یک احتمال باقی می‌ماند و آن این‌که متضاد باشند و این همان است که در پی اثباتش بودیم.

اشکال این سخن آن است که از جمله شرایط دو امر متضاد آن است که میانشان نهایت اختلاف باشد، حال آن که تندی و کندی چنین نیستند، چرا که هیچ حرکت سریعی نیست مگر آن که سریع تر از آن را می توان فرض کرد و همین طور هیچ حرکت کندی نیست مگر آن که کندتر از آن را می توان در نظر گرفت.

شرح و تفسیر

یکی از بحث‌ها دربارهٔ سرعت و بطؤ، آن است که چه رابطه‌ای میان این دو صفت و ویژگی حرکت وجود دارد؟ آیا میان آنها تقابل مصطلح برقرار است؟ و اگر هست، کدام یک از انواع چهارگانه تقابل در مورد آنها صادق است؟ صدرالمآلهین و بسیاری دیگر از فلاسفه، برآنند که میان سرعت و بطؤ تقابل مصطلح برقرار است و آن دو متضادان می‌باشند.

اما این دو وصف، متقابل اند، زیرا اجتماعشان در شیء واحد از جهت واحد ناممکن است؛ یعنی حرکت واحد از جهت واحد نمی‌تواند هم سریع باشد و هم بطیء. اما این که میان آنها رابطه تضاد برقرار است، به خاطر آن است که این دو صفت، دو وصف وجودی هستند؛ نه یکی عدم دیگری به طور مطلق است و نه عدم آن در موضوع قابل. لذا رابطه تناقض و یا عدم و ملکه میان آنها برقرار نمی‌باشد.^۱ از سوی دیگر، این دو وصف، متضایف نیز نیستند، زیرا متضایفان هم در وجود ذهنی و هم در وجود خارجی ملازم یکدیگرند و یکی بدون دیگری هرگز تصور نمی‌شود و در

۱. صدرالمآلهین در این باره می‌گوید: «تقابل میان سرعت و بطؤ از نوع تقابل سلب و ایجاب نیست، زیرا حرکت سریع و حرکت بطیء، اگر زمانشان مساوی باشد، حرکت سریع مسافتی را پیموده که حرکت بطیء آن را طی نکرده است و اگر مسافتشان مساوی باشد، زمان حرکت بطیء بیشتر خواهد بود. پس یکی از آنها مسافتش کم است و دیگری زمانش. از این رو عدمی قرار دادن یکی از آنها ترجیحی بر عدمی قرار دادن دیگری ندارد.» (اسفار، ج ۳، ص ۱۹۸).

خارج نیز تحقق نمی‌یابد، در حالی که سرعت و بطؤ چنین نیستند. بنابراین، تنها احتمالی که باقی می‌ماند آن است که رابطه میان آنها تضاد باشد.

اما این نظریه نزد مؤلف رحمته تام نیست. یعنی نمی‌توان گفت سرعت ضد بطؤ است و بطؤ ضد سرعت است، زیرا از جمله شرایطی که متضادان باید از آن برخوردار باشند آن است که میانشان غایت خلاف و نهایت جدایی و بینونت باشد؛ مانند سیاهی و سفیدی. هیچ رنگی را نمی‌توان یافت که فاصله‌اش از سفیدی بیش از فاصله سیاهی از آن باشد و بالعکس. از سرعت و بطؤ چنین نیستند، زیرا هر حرکت کندی را فرض کنیم، می‌توانیم حرکتی را در نظر بگیریم که از آن نیز کندتر است؛ هم چنین هر حرکت تندی را تصور کنیم می‌توانیم حرکتی را فرض کنیم که از آن نیز تندتر است. در واقع همان دلیلی که فلاسفه برای نفی تضاد میان انواع اعداد بیان کرده‌اند، در این جا نیز صادق است؛ با این تفاوت که در اعداد تنها در ناحیه عدد بزرگ حدّ و مرز خاصی وجود ندارد، اما در این جا، هم در ناحیه سرعت و هم در ناحیه بطؤ، حدّ و مرزی وجود ندارد.

اختلاف سرعت و بطؤ اختلاف تشکیکی است

والحق: أنّ السرعةَ و البطؤَ وصفانِ إضافيّانِ، فسرعةٌ حركةٌ بالنسبةِ إلى أخرى بطؤٌ بعينها بالنسبةِ إلى ثالثةٍ، وكذلك الأمرُ في البطؤِ. و السرعةُ بمعنى الجريانِ و السيلانِ خاصّةً لمطلقِ الحركةِ، ثم تشتدُّ و تضعفُ، فيحدثُ باضافةٍ بعضها إلى بعضِ السرعةُ و البطؤُ الاضافيّانِ.

ترجمه

حقیقت آن است که تندی و کندی دو وصف نسبی و اضافی‌اند، زیرا تندی یک حرکت نسبت به حرکت دیگر، هنگام مقایسه با حرکت سومی، کندی خواهد بود. در مورد کندی

نیز مطلب از همین قرار است. البته سرعت به معنای جریان و پویایی، ویژگی هر حرکتی است. سرعت به این معنا گاهی شدید و گاهی ضعیف است و در اثر سنجش بعضی از حرکات با بعضی دیگر، تندی و کندی به عنوان دو وصف اضافی پدید می‌آید.

شرح و تفسیر

نظر مؤلف رحمته در باره سرعت و بطؤ که دو وصف برای حرکت‌اند، شبیه نظر ایشان در باره وحدت و کثرت، که دو وصف برای وجوداند، می‌باشد. به عقیده ایشان وحدت، معنای عامی دارد که وجود به‌طور کلی به آن متصف می‌شود، بلکه مساوق با وجود است. یعنی هر وجودی از آن جهت که وجود است، واحد می‌باشد. این معنای وحدت، یک معنای نفسی و مطلق است. اما وحدت یک معنای نسبی و اضافی نیز دارد، که در برابر کثرت قرار می‌گیرد. یعنی وقتی وجودی را با وجود دیگری مقایسه کرده و می‌بینیم نوعی عدم انقسام در یکی هست که در دیگری نیست، آن وجود نخست در مقایسه با وجود دوم، واحد است و آن وجود دوم در مقایسه با وجود اول کثیر می‌باشد. در عین حال همان وجود اول ممکن است در مقایسه با وجود سومی، متصف به کثرت شود.^۱

همین سخن در مورد سرعت و بطؤ نیز صادق است؛ سرعت یک معنای مطلق و نفسی دارد که وصف مطلق حرکت است و آن عبارت است از «جریان و گذرایی». هر حرکتی از آن جهت که حرکت است، وجودی سیال و جاری است، اما وقتی حرکات گوناگون را با هم مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم برخورداری آنها از این وصف، مختلف و شدت و ضعف بردار است. حرکتی دارای سیلان و جریان بیشتر و حرکت دیگر دارای سیلان و جریان کمتری است؛ از این جهت حرکت نخست را سریع و

۱. ر. ک: فصل دهم از بخش هشتم.

حرکت دوم را بطبیعی می‌نامیم. همان حرکت سریع نیز ممکن است در مقایسه با حرکت سومی، بطبیعی و کند باشد و این نشان می‌دهد که اختلاف میان سرعت و بطؤ اختلاف تشکیکی است و مابه‌التفاوت در آن به همان مابه‌الاشتراک باز می‌گردد.

مؤلف رحمته در این باره چنین می‌گوید:

حقیقت آن است که صفت ثابت و واقعی حرکت همان سرعت است و لاغیر. سرعت همان حالت مرور و گذرایی است که در هر حرکتی وجود دارد. اما چون این حالت گذرایی در حرکات گوناگون است، برخی از مصادیق آن با برخی دیگر مقایسه می‌شود و از این جا مفهوم سرعت و بطؤ نسبی به دست می‌آید. از این جا دانسته می‌شود که سریع، مفهومی است مساوق با حرکت، با آن که حرکت به حرکت سریع و حرکت بطبیعی منقسم می‌شود؛ مانند وحدت که از طرفی مساوق با وجود است و از طرف دیگر موجود به واحد و کثیر منقسم می‌گردد.^۱

في السكون

يُطلقُ السكونُ على: خُلُوِّ الجسمِ من الحركةِ قبلَها او بعدها؛ و على: ثَبَاتِ الجسمِ على حالِهِ التي هو عليها؛ و الذي يقابلُ الحركةَ هو المعنى الأولُ، و الثاني لازمه، و هو معنىٌ عديميٌّ، بمعنى انعدامِ الصفةِ عن موضوعٍ قابلٍ هو الجسمُ، فيكونُ هو عدمَ الحركةِ عمّا من شأنِهِ أن يتحركَ؛ فالتقابلُ بينه و بينَ الحركةِ تقابلُ العدمِ و الملكةِ. و لا يكادُ يخلُو عن الحركةِ جسمٌ او أمرٌ جسمانيٌّ، إلا ما كانَ أنيَّ الوجودِ، كالوصولِ إلى حدِّ المسافةِ، و انفصالِ شيءٍ من شيءٍ، و حدوثِ الأشكالِ الهندسيّةِ، و نحوِ ذلك.

ترجمه

سكون در دو مورد به کار می‌رود: ۱ - این که یک جسم پیش از حرکت یا پس از آن بدون حرکت باشد. ۲ - این که جسم بر همان حالت خود باقی بماند. معنای اول سکون در مقابل حرکت قرار می‌گیرد و معنای دوم، لازمه آن محسوب می‌گردد. معنای نخستین، یک مفهوم عدمی است؛ بدین صورت که نبود یک صفت است در موضوع قابل، یعنی جسم. پس نبود حرکت است در امری صلاحیت دار برای حرکت؛ از این رو، تقابل بین آن و حرکت، تقابل عدم و ملکه خواهد بود. و هیچ جسم یا امر جسمانی خالی از حرکت نیست، مگر اموری که وجودشان لحظه‌ای است؛ مانند: رسیدن به انتهای مسافت، جدا

شدن شیئی از شیء دیگر و پیدایش اشکال هندسی و مانند آن.

شرح و تفسیر

مفهوم سکون

سکون دارای دو معنا و دو اطلاق است:

۱- خالی بودن جسم از حرکت.

۲- باقی بودن جسم بر حال خود در مدتی از زمان.

پر واضح است که این دو معنا با یکدیگر ملازمند؛ یعنی هرگاه جسمی از حرکت در یک مقوله خاص خالی باشد، طبعاً ماهیت نوعی خاصی از آن مقوله را در خود نگاه خواهد داشت. به تعبیری، بر حال خود باقی خواهد ماند؛ مثلاً اگر جسم فاقد حرکت مکانی باشد (معنای نخست سکون)، طبعاً نسبت مکانی آن و آینی که بر آن عارض می‌گردد، ثابت خواهد بود (معنای دوم سکون). هم‌چنین اگر جسمی خالی از حرکت در مقوله کم باشد، کمیتی که بر آن عارض است، ثابت خواهد ماند. بالعکس، اگر نسبت مکانی یک جسم ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت مکانی خواهد بود و اگر کمیت آن ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت کمی خواهد بود.

حاصل آن‌که این دو معنای سکون، ملازم با یکدیگرند. اما وقتی سکون در برابر حرکت قرار گرفته و گفته می‌شود: «حرکت و سکون»، مقصود از سکون همان معنای نخستین آن است.

نسبت میان سکون و حرکت

کدام یک از اقسام تقابل میان حرکت و سکون برقرار است؟ شک نیست که سکون به معنای «نبود حرکت» یک معنای عدمی است، لذا میان حرکت و سکون تقابل تضاد و یا تضایف برقرار نیست. باقی می‌ماند تقابل تناقض و تقابل عدم و ملکه. اگر سکون

عبارت باشد از مطلق «نبود حرکت»، در این صورت سکون نقیض حرکت خواهد بود، اما این صحیح نیست، زیرا در این صورت عقول مجرد و واجب تعالی را نیز باید بتوان ساکن خواند، در حالی که اطلاق «ساکن» و «سکون» بر وجودهای مجرد درست نیست.

از این جا دانسته می شود که سکون عبارت است از: «نبود حرکت از موضوع قابل برای حرکت» که این موضوع همان جسم است؛ بنابراین، تقابل میان سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه خواهد بود.

بیان مؤلف در نهایة الحکمه

آن چه گذشت توضیح مطلبی است که مؤلف در این جا آورده است. اما بیان ایشان در نهایة الحکمه با آن چه در این جا آورده اند تفاوت دارد. ایشان در نهایة الحکمه سخن را از این جا آغاز می کنند که مفهوم ارتکازی سکون به گونه ای است که نمی تواند با حرکت در یک شیء، در زمان واحد و از جهت واحد جمع شود؛ این نشان می دهد که سکون و حرکت دو مفهوم متقابل اند. آن گاه در صدد اثبات این که سکون یک امر عدمی است برآمده، می گوید:

سکون امری وجودی نیست، چون اگر سکون یک امر وجودی باشد، مصداقش همان وجود ثابت، یعنی وجودی که از هر جهت بالفعل است، خواهد بود، حال آن که وجودهای ثابت، که همان موجودات مجردند، نه سکون هستند و نه دارای سکون.^۱ سپس یاد آور می شود که اگر سکون به معنای مطلق «نبود حرکت» باشد، هر غیر متحرکی ساکن خواهد بود، در حالی که چنین نیست. از این جا نتیجه می گیرد: سکون عبارت است از: «عدم حرکت در چیزی که صلاحیت حرکت دارد».

۱. نهایة الحکمه، فصل سیزدهم از مرحله نهم.

سکون مطلق مصداق ندارد

باید دانست که «سکون» در هیچ یک از جواهر مادی مصداق ندارد و هیچ جسم و یا امر جسمانی را نمی‌توان یافت که از حرکت به طور کلی خالی باشد، مگر حوادثی که وجودشان لحظه‌ای و آنی است، که البته اینها نیز مصداق «سکون» نیستند، چرا که صلاحیت و شأنیت برای حرکت ندارند؛ یعنی نمی‌توانند وجودی کش‌دار و ممتد داشته باشند.

دلیل این مدعا که هیچ جسم و یا امر جسمانی را نمی‌توان یافت که به طور کلی از حرکت خالی باشد، آن است که: بنابر نظریه حرکت جوهری همه اجسام از یک حرکت دائم و مستمر در ذات و جوهر خود برخوردارند؛ حرکتی که از قوه محض آغاز و به فعلیت محض پایان می‌یابد. از طرفی، اعراض این اجسام، به تبع تغییر و تحول دائمی موضوع خود، در یک حرکت دائم و مستمر به سر می‌برند. بنابراین، در جهان مادی هیچ چیز ساکن، اعم از جوهر و عرض وجود ندارد و برای سکون مصداق حقیقی و مطلق نمی‌توان یافت.

البته اعراض و به ویژه اعراض چهارگانه کم، کیف، این و وضع، از حرکت دیگری علاوه بر حرکتی که به تبع حرکت موضوع خود دارند، برخوردار می‌باشند که آن حرکت، دائم و مستمر نیست؛ مانند حرکت جسم از یک مکان به مکان دیگر، که در زمان محدودی انجام می‌گیرد و پس از مدتی پایان می‌یابد و تمام می‌شود. با تمام شدن این حرکت، جسم مورد نظر در یک سکون نسبی به سر خواهد برد؛ یعنی فاقد حرکت ثانوی در مقوله این می‌شود، با آن که صلاحیت برای آن حرکت دارد.

حاصل آن که: اطلاق سکون بر جسمی که وضع یا این آن ثابت به نظر می‌رسد و یا کم و کیف آن یک‌نواخت می‌نماید، به لحاظ نبود حرکت ثانوی است که جسم در این مقولات می‌تواند داشته باشد و ندارد، نه به لحاظ نبود مطلق حرکت. بنابراین، این سکون نسبی است، نه مطلق.

الفصل السادس عشر:

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الامور الستة التي تتعلق بها ذاتها. فانقسامها بانقسام المبدأ و المنتهى: كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، و الحركة من لون كذا إلى لون كذا، و حركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا. وانقسامها بانقسام الموضوع: كحركة النبات، و حركة الحيوان، و حركة الانسان. و انقسامها بانقسام المقولة: كالحركة في الكيف، و الحركة في الكم، و الحركة في الوضع.

وانقسامها بانقسام الزمان: كالحركة الليلية، و الحركة النهارية، و الحركة الصيفية، و الحركة الشتوية.

وانقسامها بانقسام الفاعل: كالحركة الطبيعية، و الحركة القسرية، و الحركة الارادية؛ ويلحق بها بوجه: الحركة بالعرض؛ فان الفاعل إما أن يكون ذا شعور و ارادة بالنسبة إلى فعله، ام لا؛ و الأول هو الفاعل النفساني، و الحركة نفسانية، كالحركات الارادية التي للانسان و الحيوان؛ و الثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو حُلِّي و نفسه، و إما أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركة؛ و الأول هو الفاعل الطبيعي و الحركة طبيعية، و الثاني هو الفاعل القاسر و الحركة قسرية، كالحجر المرمي إلى فوق.

ترجمه

حرکت تقسیماتی دارد که منشأ آن، انقسام امور شش‌گانه‌ای است که ذات حرکت به آنها تعلق می‌گیرد. شرح آن چنین است.

۱ و ۲ - به لحاظ مبدأ و منتها اقسامی نظیر: حرکت از مکان فلانی به فلان مکان و از رنگ خاصی به رنگ دیگر و حرکت گیاه از اندازه‌ای به اندازه دیگر.

۳ - به لحاظ موضوع اقسامی نظیر: حرکت نبات، حرکت حیوان و حرکت انسان.

۴ - به لحاظ مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود؛ مانند: حرکت در کیف، حرکت در کم و حرکت در وضع.

۵ - به لحاظ زمان؛ مانند: حرکت شبانه، حرکت روزانه، حرکت تابستانی و حرکت زمستانی.

۶ - به لحاظ فاعل نظیر: حرکت طبیعی، حرکت قسری و حرکت ارادی؛ حرکت عرضی نیز به نحوی به این اقسام ملحق می‌شود. پیدایش این اقسام به این صورت است که فاعل یا آگاهی و اراده به فعل خود دارد یا ندارد. در فرض اول فاعل، نفسانی و حرکتش، حرکت نفسانی است؛ نظیر: حرکات ارادی انسان و حیوان و در فرض دوم، حرکت یا برخاسته از خود فاعل است، بدون دخالت عامل خارجی و یا در اثر قهر و غلبه عامل خارجی، وادار بر حرکت شده است. در صورت اول فاعل، طبیعی و حرکت نیز حرکت طبیعی خواهد بود و در صورت دوم فاعل، قاسر و حرکت، قسری می‌باشد؛ مانند سنگ پرتاب شده به بالا.

شرح و تفسیر

توضیحی در باره انقسام حرکت به اعتبار فاعل آن

با ملاحظه حرکاتی که از اجسام سر می‌زند، خواهیم دید این حرکات گاهی از روی علم و شعور و اراده و اختیار سر می‌زند و گاهی بدون علم و اراده فاعل از آن

صدور می‌یابد. قسم نخست را حرکت ارادی یا نفسانی می‌نامند؛ مانند حرکات اختیاری انسان و حیوان.

نوع دوم نیز خود بر دو قسم است: گاهی حرکتی که بدون اراده و اختیار از فاعل سر می‌زند مطابق با طبیعت اولیه آن است و آن حرکت بدون آن‌که نیرویی از خارج بر فاعل وارد شود، از آن صدور می‌یابد و گاهی چنین نیست، بلکه حرکت در اثر قهر و غلبه نیروی بیرونی و عامل خارجی بر جسم تحمیل می‌شود. در صورت نخست حرکت را طبیعی و در صورت دوم آن را حرکت قسری می‌نامند. وقتی جسمی از بالا به پایین سقوط می‌کند، حرکتش طبیعی است، اما وقتی از پایین به بالا پرتاب می‌شود حرکتش قسری است؛ وقتی جسم سبک از زیر آب به روی آب می‌آید حرکتش طبیعی است، اما وقتی با فشار آن را به داخل آب فرو می‌بریم، حرکتش قسری است. وقتی گیاه رشد و نمو می‌کند حرکتش طبیعی است، اما وقتی در اثر تابش شدید نور آفتاب می‌سوزد و خشک می‌شود حرکتش قسری است.

حرکت بالذات و حرکت بالعرض

در این قسمت مطلبی که نیاز به شرح و تفسیر داشته باشد، وجود ندارد، مگر عبارت: «ويلحق بها بوجه الحركة بالعرض» که توضیحش بدین قرار است:

فلاسفه حرکت را بر دو قسم دانسته‌اند: ۱- تحرکت بالذات یا حرکت ذاتی. ۲- حرکت بالعرض یا حرکت عرضی. مقصود از حرکت ذاتی حرکتی است که وصف برای خود متحرک است، بی‌آن‌که متحرک در اتصاف به آن نیاز به واسطه در عروض داشته باشد. به دیگر سخن: حرکت ذاتی آن است که حقیقتاً به شیء نسبت داده می‌شود. اما حرکت عرضی، آن است که اسنادش به متحرک مجازی است و وصف به حال متعلق موصوف می‌باشد.

محقق سبزواری می‌گوید: وقتی مسافری در کشتی (در حال حرکت) نشسته

است، اگر حرکت را به خود کشتی نسبت داده و بگوییم کشتی در حال حرکت مکانی است، این حرکت، ذاتی است، اما اگر حرکت را به مسافر نسبت داده و بگوییم: مسافر در حال حرکت مکانی است، این حرکت عرضی خواهد بود.^۱

محقق سبزواری پس از بیان تقسیم حرکت به ذاتی و عرضی، می‌گوید حرکت ذاتی بر سه قسم است: حرکت نفسانی، حرکت طبیعی و حرکت قسری. اما مؤلف رحمته حرکت عرضی را نیز به حرکت ذاتی ملحق می‌کند و اقسام سه‌گانه یاد شده را در مورد آن نیز جاری می‌دارد. نکته این مطلب آن است که فاعل در حرکت عرضی همان فاعل در حرکت ذاتی است، بلکه یک حرکت بیشتر وجود ندارد که یک بار به ماهوله اسناد داده شده و یک بار به غیر ماهوله.

فاعل مباشر در همه حرکات، طبیعت متحرک است

قالوا: إنَّ الفاعلَ القریبَ للحركةِ فی جمیعِ هذه الحركاتِ هو طبیعةُ المتحركِ، عن تسخیرِ نفسانی، او اقتضاءً طبیعی، او قهرِ طبیعةِ القاسرةِ لطبیعةِ المقسورِ علی الحركة؛ والمبدأُ المباشرُ المتوسطُ بینَ الفاعلِ و بینَ الحركةِ هو مبدأُ الميل، الذي یوجدُهُ الفاعلُ فی طبیعةِ المتحركِ، و تفصیلُ الکلامِ فیهِ فی الطبیعیاتِ.

ترجمه

گفته‌اند: در تمام این حرکات، فاعل نزدیک حرکت همان طبیعت است، که تحت سلطه نفس، یا به اقتضای خودش و یا در اثر قهر و غلبه عامل فشار آورنده بر طبیعت، به

۱. عبارت محقق سبزواری در شرح منظومه چنین است: «وایضاً الحركة عرضیة، و هی ان ینكون الحركة فیما یوصف بها و صفأ بحال متعلقه، و بعبارة اخرى ما ینعرض للمتحرک بواسطة فی العروض، كحركة جالس السفینة بحركتها، و ما ای حركة ذاتیة، و هی ان ینكون و صفأ للمتحرک نفسه، و ینعرض له من غیر واسطة فی العروض، كحركة السفینة فی المثال المذكور.» (ص ۲۳۷. غرر فی تقسیم الحركة).

حرکت در آمده است. و مبدأ بی واسطه‌ای که بین فاعل و حرکت قرار می‌گیرد، همان میل و شوق است که فاعل، در طبیعت متحرک قرار می‌دهد. بسط کلام در این باره در طبیعات آمده است.

شرح و تفسیر

فلاسفه معتقد بوده‌اند که فاعل مباشر و مبدأ قریب حرکت در همه حرکات نفسانی، طبیعی و قسری همان طبیعت جسم متحرک است. در حرکات نفسانی، طبیعت جسم تحت تسخیر نفس است و به فرمان نفس عمل می‌کند. وقتی دست خود را حرکت می‌دهیم، این عمل به فرمان نفس صورت می‌گیرد، اما مبدأ قریب آن همان طبیعت بدن و قوه‌ای است که در عضلات پخش است. در حرکات قسری نیز فاعل قریب همان طبیعت جسم است، اما طبیعتی که در اثر نیروی بیرونی تغییر کرده و از مسیر خودش منحرف شده است. استاد مطهری در این باره می‌گوید:

به عقیده حکما حرکت قسری نیز ناشی از طبیعت خود جسم است، ولی نه طبیعت اولی، بلکه طبیعت ثانوی (طبیعت تحت تأثیر یک عامل خارجی). یعنی همان‌طور که به هنگام حرکت سنگ از بالا به پایین، طبیعت خود اوست که او را به پایین می‌کشد، در وقتی هم که سنگ به بالا می‌رود باز طبیعت خود اوست که او را به بالا می‌کشد، ولی در این حال طبیعت در تحت تأثیری که ضربه بر او وارد کرده است، کار دوم را انجام می‌دهد. پس چنین نیست که هنگامی که سنگ از پایین به بالا می‌رود طبیعت بیکار باشد و سنگ خود به خود حرکت کند، زیرا هیچ پدیده‌ای خود به خود نمی‌تواند حادث شود و خود به خود هم نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد. و نیز نمی‌توانیم بگوییم که عامل حرکت همان ضربه است. زیرا ضربه در یک «آن» حادث شد و از میان رفت، پس حتماً باید حکم کنیم که در اثر ضربه یک حالت ثانوی در

طبیعت پیدا شده و این خود طبیعت است که سنگ را رو به بالا می‌برد. و به عبارت متناسب با مصطلحات عصر ما، ضربه‌ای که بر سنگ وارد می‌شود عکس‌العملی در طبیعت سنگ ایجاد می‌کند... معنای ایجاد شدن عکس‌العمل این است که طبیعت نوعی سنگ، خاصیتش تحریک و راندن سنگ است، چیزی که هست در حالت عادی آن را به سویی و در حالت غیر عادی آن را به سوی دیگر می‌راند.^۱

البته، همان‌گونه که مؤلف یادآور شده است، طبیعت جسم که جسم را به حرکت در می‌آورد، این تحریک را به واسطه ایجاد میل و جذب و گرایشی در متحرک صورت می‌بخشد. یعنی طبیعت جسم میلی در جسم برای حرکت به یک جهت خاص ایجاد می‌کند و آن میل است که مستقیماً در جسم اثر کرده و آن را متحرک می‌سازد.

قوه به معنای مبدأ فعل

خاتمه

لیعلم: أن «القوة» أو «ما بالقوة» كما تطلق على حيثة القبول، كذلك تطلق على حيثة الفعل إذا كانت شديدة؛ وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك، كذلك تطلق على مبدأ الفعل، كما تطلق «القوى النفسانية» ويرادُ بها: مبادئ الآثار النفسانية، من إبصارٍ وسمع و تخيلٍ وغير ذلك؛ وكذلك القوى الطبيعية لمبادئ الآثار الطبيعية. وهذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية، سميت «قدرة الحيوان»؛ وهي «علّة فاعلة»، تحتاج في تمامِ عليّتها ووجوبِ الفعلِ بها إلى أمورٍ خارجية، كحضورِ المادّة القابلة وصلاحية أدوات الفعل وغيرها، تصيرُ باجتماعها «علّة تامّة»، يجبُ معها الفعلُ.

۱. شرح مختصر منظومه، ج ۲، ص ۴۵ و ۴۶.

ترجمه

باید توجه داشت که تعبیر «قوه» یا «آن چه بالقوه است»، همان گونه که بر حیثیت قبول و پذیرش اطلاق می شود، بر حیثیت فعل و تأثیر نیز در صورت شدید بودنش اطلاق می گردد و همان گونه که در مورد مبدأ قبول به کار می رود، در باره مبدأ فعل نیز استعمال می شود؛ مثلاً به مبادی آثار نفسانی - آثاری چون دیدن، شنیدن، خیال کردن و غیر آن - قوای نفسانی گفته می شود؛ و به مبادی آثار طبیعی، قوای طبیعی اطلاق می شود.

این قوه فاعل (نیروی انجام دهنده) در صورت مقارنت با علم و اراده، قدرت حیوان نامیده می شود، که یک علت فاعلی است و برای آن که علت تامه گردد و تحقق کار را ضروری کند، نیاز به امور خارجی دارد. اموری چون حضور ماده پذیرنده، صلاحیت ابزار کار و غیر آن. علت فاعلی با بودن این شرایط به صورت علت تامه در آمده و وقوع فعل با آن ضروری می گردد.

شرح و تفسیر

تاکنون بحث در باره قوه به معنای حیثیت قبول و پذیرش و یا مبدأ قبول و پذیرش بود. اما باید دانست که قوه همان گونه که بر حیثیت قبول و پذیرش اطلاق می شود، بر حیثیت فعل نیز اطلاق می شود، به ویژه آن جا که فعل، فعل شدید باشد. همان گونه که قوه بر مبدأ قبول و پذیرش - یعنی هیولا که قوه محض است و مبدأ همه انفعالات می باشد - اطلاق می شود، بر مبدأ فعل و حرکت نیز اطلاق می شود؛^۱ مثلاً به مبدأ بینایی، قوه بینایی و به مبدأ شنوایی، قوه شنوایی اطلاق می شود و به مجموع مبادی

۱. پس قوه در مورد قبول گاهی بر خود قبول و پذیرش، که یک نوع انفعال است اطلاق می شود و گاهی بر میدنی که این قبول قائم به آن است که امری جوهری است و همان ماده است. هم چنین در مورد فعل، گاهی بر خود فعل و اثر گذاردن اطلاق می شود و گاهی بر مبدأ و صورت نوعیه ای که این اثر قائم به آن است.

آثار نفسانی، قوای نفسانی گفته می‌شود؛ چنان‌که به مبادی آثاری که از اشیای طبیعی صادر می‌شود، قوای طبیعی اطلاق می‌شود.

مؤلف رحمته در باره معنای قوه و تطورات آن می‌گوید:

چنین می‌نماید که قوه در آغاز به معنای مبدأ کارهای دشوار و سخت [=نیرومندی] بوده است؛ یعنی شیء به گونه‌ای باشد که افعال سخت و دشوار از آن صدور یابد [و بنابر همین معنا بر کسی که نیرومند است، «قوی» اطلاق می‌شود و می‌گویند: «آن شخص دارای قوت است.»]

و سپس در معنای آن توسعه داده شد و بر مبدأ افعال‌های سخت و دشوار نیز «قوه» اطلاق شد. قوه در این اطلاق به معنای آن است که شیء به گونه‌ای است که به سختی و دشواری تحت تأثیر عوامل بیرونی واقع می‌شود و به سختی منفعل می‌گردد. گویا توهم شده است همان‌گونه که فعلی و تأثیر یک اثر موجود در فاعل است [و دارای مبدأ می‌باشد]، افعال نیز اثری است که در مبدأش موجود می‌باشد [قوه در این اطلاق به معنای «مقاومت در برابر عامل خارجی» است - مانند مقاوم بودن بدن در برابر بیماری و مقاوم بودن آهن در برابر ضرباتی که بر آن وارد می‌شود - به گمان آن‌که چیزی در منفعل هست که مانع از افعال سریع آن می‌شود و آن را در برابر تأثیرهای خارجی، نیرومند می‌سازد. قوه در این اطلاق در برابر «لاقوه» است و آنها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می‌شوند.]

بار دیگر نیز در معنای قوه توسعه دادند و آن را بر مطلق مبدأ افعال اطلاق کردند، اگرچه سخت و دشوار نباشد، به گمان آن‌که [انفعال مقول به تشکیک است، و] دشواری افعال و آسانی آن از یک سنخ بوده و اختلافشان تنها در شدت و ضعف می‌باشد. بر اساس این توسعه در معنای قوه، در میان مردم متداول است که می‌گویند: در قوه فلان شیء است که به شیء دیگر تبدیل شود. و نیز می‌گویند: فلان امر، در این شیء بالقوه موجود است؛ [مثلاً بوته گندم بالقوه در دانه گندم موجود است.]

و چون حکیمان ملاحظه کردند پدیده‌های زمانی، اعم از صورت‌ها و اعراض، پیش از آن‌که وجود بالفعل بیابند، «امکانی» دارند، که بر همان حیثیت «قبول و انفعال»، که توده مردم آن را «قوه» می‌نامند، منطبق می‌شود، وجود امکانی شیء را «قوه» نامیدند - همان‌گونه که [متناسب با معنای نخستین قوه]، مبدئی را که افعال از آن صدور می‌یابد «قوه» نامیدند و قوه را بر علت‌های فاعلی اطلاق کرده و گفتند: قوای طبیعی و قوانی نفسانی - و وجودی را که در برابر وجود امکانی شیء است، یعنی وجودی که آثار مطلوب از آن شیء بر آن مترتب می‌گردد، «وجود بالفعل» نامیدند.^۱

قدرت حیوان

مؤلف در این قسمت اشاره می‌کند که قوه فاعلی در صورتی که با علم و اراده توأم باشد، «قدرت حیوان» نامیده می‌شود و این قدرت، علت ناقصه است و باید شرایط و زمینه‌های خاصی فراهم شود، تا علت تامه گردد و در نتیجه صدور فعل از آن واجب و ضروری شود؛ مثلاً نویسنده که علت فاعلی نوشتن است، در صورتی فاعلیتش برای نوشتن تام می‌شود که کاغذی در برابر وی و قلم مناسبی در دستش باشد و نسبت مکانی خاصی میان دست و قلم و کاغذ برقرار شود. در این صورت است که اگر اراده نوشتن کند، لزوماً نوشتن تحقق خواهد یافت.

البته بهتر و بلکه صحیح آن است که گفته شود: قوه فاعلی اگر با علم و اراده دخیل در کار همراه باشد، «قدرت» نامیده می‌شود (نه قدرت حیوان) و این قدرت در حیوان علت ناقصه است و صدور فعل از آن منوط به شرایط خاصی است. اما در غیر حیوان، مانند واجب تعالی چنین نیست.

۱. نهاية الحکمة، مقدمة مرحلة نهم.

نقد تعریف متکلمان از قدرت

ومن هنا يظهر أولاً: عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنها: «ما يصحُّ معه الفعلُ و التركُ»، فإنَّ نسبة الفعلِ و التركِ إلى الفاعلِ إنما تكونُ بالصحةِ و الإمكانِ إذا كانَ جزءاً من العلةِ التامةِ، لا يجبُ الفعلُ به و حدّه، بل به و ببقيةِ الأجزاءِ التي تتمُّ بها العلةُ التامةُ؛ وأمّا الفاعلُ التامُ الفاعليّةُ، الذي هو و حدّه علةٌ تامةٌ: كالواجبِ، تعالى، فلا معنى لكونِ نسبةِ الفعلِ و التركِ إليه بالامكانِ.

ولا يوجبُ كونُ فعله واجباً أن يكونَ موجِباً مجبراً على الفعلِ غيرِ قادرٍ عليه، إذ هذا الوجوبُ لاحقٌ بالفعلِ من قبله، و هو أثره؛ فلا يضطرّه إلى الفعلِ، و لا أنْ هناك فاعلاً آخر يؤثّرُ فيه يجعله مضطراً إلى الفعلِ.

ترجمه

از این جا چند مطلب روشن می شود:

۱- این که برخی در تعریف قدرت گفته اند: «قدرت چیزی است که با آن فعل و ترک هر دو جائز باشد» سخن استواری نیست، به دلیل آن که نسبت فعل و ترک به فاعل، در صورتی به نحو امکان و جواز خواهد بود که فاعل جزء علت تامه باشد. در این فرض است که فاعل به تنهایی فعل را ضروری نمی گرداند و ضرورت فعل علاوه بر آن، نیازمند فراهم شدن سایر اجزای علت تامه است. اما فاعلی که فاعلیت آن کامل است و به تنهایی علت تامه است، مانند واجب تعالی، معنا ندارد نسبت فعل و ترک به آن به صورت امکان باشد.

و واجب و ضروری بودن فعل او مستلزم آن نیست که او مقهور و مجبور بر کار و غیر قادر بر آن باشد، چرا که این وجوب از ناحیه او به فعل ملحق شده و اثر او می باشد؛ از این رو این وجوب [برخاسته از او]، او را مقهور و مضطر بر کار نمی کند و فاعل دیگری نیز در

کار نیست تا با مجبور کردن خداوند بر کار، در او تأثیر کند.

شرح و تفسیر

متکلمان در تعریف قدرت آورده‌اند: «قدرت عبارت است از آنچه با آن، فعل و ترک هر دو صحیح و ممکن می‌باشد.» یعنی نسبت قدرت به فعل و ترک مساوی است و با هر دو، نسبت امکانی دارد. این تعریف اگرچه در مورد برخی قدرت‌ها (قدرت در حیوان) درست است، اما در مورد برخی دیگر از قدرت‌ها (قدرت واجب تعالی و مجردات تامه) صحیح نیست.

توضیح این‌که: قدرت، چنان‌که گفتیم همان قوه فاعلی و به تعبیر دیگر، علت فاعلی است که با علم و اراده عجین می‌باشد. علت فاعلی دو صورت دارد: گاهی علت فاعلی، علت ناقصه است و به تنهایی برای صدور فعل کفایت نمی‌کند، بلکه نیازمند انضمام امور دیگر و فراهم شدن شرایط و زمینه‌های خاصی است تا علتش را تام کند و صدور فعل از آن را واجب و ضروری سازد. قدرت در مورد حیوان، این چنین است، در این موارد می‌توان گفت: نسبت فاعل به فعل و ترک یک نسبت امکانی است؛ در نتیجه قدرت در این موارد عبارت است از «ما یصح معه الفعل و الترك».

اما گاهی علت فاعلی، علت تامه است و فاعل برای صدور فعل نیاز به انضمام هیچ ضمیمه‌ای ندارد، و اگر هم شروطی معتبر باشد، این شروط متمم قابلیت قابل است، نه فاعلیت فاعل؛ بر خلاف قسم پیشین. در این موارد نسبت فاعل به فعل و ترک یک‌سان نیست، بلکه نسبتش به فعل، ضرورت و وجوب و نسبتش به فاعل امتناع می‌باشد. در این مورد دیگر نمی‌توان گفت: «القدرة ما یصح معه الفعل و الترك»؛ بلکه باید گفت: «القدرة ما یجب معه الفعل و یمتنع معه الترك». قدرت در واجب تعالی و نیز مجردات تامه از این قبیل است.

دفع توهم لزوم جبر در واجب تعالی

متکلمان گمان کرده‌اند که اگر نسبت فاعل به فعل، نسبت وجوب و ضرورت باشد در این صورت، جبر لازم می‌آید و سلب اختیار از فاعل خواهد شد؛ در صورتی که واجب تعالی فاعل مختار است و مختار بودن خداوند اقتضا دارد که: «اگر بخواهد کار را انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد.»

متکلمان در این بیان جبر را مساوی با ضرورت و حتمیت گرفته‌اند. از این رو قول به ضروری بودن صدور فعل از واجب تعالی را برابر با قول به جبری بودن صدور فعل از وی دانسته‌اند. اما این، توهم نابجایی است. جبر در صورتی است که این ضرورت و وجوب از بیرون بر فاعل تحمیل شده باشد، نه آن‌که از درون او جوشیده باشد؛ یعنی اگر نیرویی بیرون از فاعل باشد که علی‌رغم خواست و اراده فاعل، او را بر انجام فعل وادار کند، در این صورت فاعل مجبور خواهد بود و این معنا به هیچ وجه در مورد واجب تعالی صادق نیست. غیر از واجب تعالی، هر چه هست فعل او و معلول اوست و معنا ندارد فعل در فاعل خود اثر بگذارد و او را مقهور خود سازد و چنان‌که حکما گفته‌اند، در مورد خداوند «یجب منه» صادق است، نه «یجب علیه» و آن‌چه مستلزم جبر است، دومی است نه اولی.

استاد مصباح در این باره می‌گوید:

از دیر زمان مفهوم جبر (در مقابل اختیار) با مفهوم حتمیت و ضرورت و وجوب فلسفی، خلط شده و در واقع، کاربرد غلطی را برای آن به وجود آورده که همان حتمیت و ضرورت باشد؛ چنان‌که در مورد معادل آن «وتر می‌نیسم» در زبان‌های بیگانه، مشاهده می‌شود. و در نتیجه، چنین توهمی به وجود آمده که در هر موردی، ضرورت علی و معلولی پذیرفته شود، در آنجا اختیار، موردی نخواهد داشت و بر عکس، نفی ضرورت و حتمیت مستلزم اثبات اختیار است. و آثار این توهم در

چندین مسئله فلسفی ظاهر شده که از جمله آنها این است که متکلمین، ضرورت علی و معلولی را در مورد فاعل مختار، انکار کرده‌اند و به دنبال آن، فلاسفه را متهم نموده‌اند که خدای متعال را مختار نمی‌دانند.^۱

صحت فعل منوط به سابقه عدم زمانی داشتن فعل نیست

وثانیاً: بطلان ما قال به قوم: إِنَّ صَحَّةَ الْفِعْلِ مَتَوَقَّفَةٌ عَلَى كَوْنِهِ مَسْبُوقاً بِالْعَدَمِ الزَّمَانِيِّ، فَالْفِعْلُ الَّذِي لَا يَسْبِقُهُ عَدَمٌ زَمَانِيٌّ مَمْتَنَعٌ؛ وَ هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ عِلَّةَ الْاِحْتِيَاجِ إِلَى الْعِلَّةِ هِيَ الْحَدُوثُ دُونَ الْاِمْكَانِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ اِبْطَالُهُ وَ اثْبَاتُ أَنَّ عِلَّةَ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ هُوَ الْاِمْكَانُ دُونَ الْحَدُوثِ، عَلَى أَنَّهُ مَنْقُوضٌ بِنَفْسِ الزَّمَانِ.

ترجمه

۲- این که برخی گفته‌اند: «صحت و امکان یک فعل منوط به آن است که سابقه عدم زمانی داشته باشد و لذا فعلی که سابقه عدم زمانی ندارد ممتنع می‌باشد»، سخن ناروایی است و مبتنی بر آن است که منشأ نیاز به علت، حدوث باشد نه امکان و پیش از این بطلان آن را روشن ساختیم و اثبات کردیم منشأ نیاز به علت، امکان است نه حدوث، علاوه بر این که خود «زمان» ناقض کلام ایشان است.

شرح و تفسیر

برخی از متکلمان گفته‌اند: یک فعل و اثر در صورتی صدورش از فاعل ممکن و صحیح است که فعل سابقه عدم زمانی داشته باشد. به عقیده ایشان اگر موجودی ازلی

۱. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۶۰.

۲. در فصل هشتم از مرحله چهارم.

باشد و سابقه عدم زمانی نداشته باشد، آن موجود قطعاً واجب بالذات است و لذا نیاز به علت ندارد و هرگز نمی‌توان آن را فعلی یک فاعل، و اثر یک مؤثر به شمار آورد. پس یک موجود تنها در صورتی می‌تواند فعلی یک فاعل به شمار آید که قدیم زمانی نباشد، بلکه حادث زمانی بوده و سابقه عدم زمانی داشته باشد.

در این جا دو پاسخ به این سخن داده شده است:

۱- این مدعا مبنی بر آن است که ملاک نیازمندی شیء به علت، حدوث زمانی آن است. این مبنا پیش از این ابطال شد. ملاک نیازمندی شیء به علت، حدوث زمانی آن نیست، بلکه امکان ذاتی آن است. پدیده ممکن، خواه قدیم باشد و خواه حادث، نیازمند علت است و بلکه این نیازمندی در ممکن قدیم پیش از ممکن حادث می‌باشد بنابراین، باید گفت: صحت فعل منوط به امکان ذاتی آن است، نه سابقه عدم زمانی داشتن آن.

۲- زمان ناقض مدعای متکلمان است؛ توضیح این که صاحبان این نظریه، زمان را مخلوق خداوند می‌دانند و به ناچار باید آن را حادث زمانی بدانند، در حالی که زمان را نمی‌توان حادث دانست، زیرا حادث بودن زمان بدین معناست که زمانی بوده است که زمان وجود نداشته و آن‌گاه به وجود آمد و این نفی زمان همراه با اثبات آن است و در واقع تناقض است. پس زمان خودش حادث نیست، بلکه قدیم است و در عین حال مخلوق و فعل خداوند است.

قدرت پیش از فعل تحقق دارد

و ثلثاً: بطلان قول من قال: إن القدرة إنما تحدث مع الفعل، و لا قدرة على فعل قبله. و فيه: أنهم يرون أن القدرة هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل و الترك، فلو ترك الفعل زماناً ثم فعل، صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك، و هي القدرة.

ترجمه

۳ - این که برخی گفته‌اند: «قدرت همراه با فعل حادث می‌شود و فاعل پیش از فعل، قادر بر آن نیست»، سخن باطلی است؛ زیرا ایشان خود معتقدند: قدرت آن است که یک شیء به گونه‌ای باشد که هم بتوان انجام دهد و هم بتواند ترک کند؛ پس اگر فاعل کار را در زمانی ترک کرد و سپس انجام داد، قبل از انجام دادن کار، این سخن در حق او صادق است که: می‌تواند انجام دهد و می‌تواند ترک کند و این همان قدرت است.

شرح و تفسیر

یکی از مسائل کهن کلامی، که از قدیم الایام مطرح و مورد نزاع بوده، این است که آیا قدرت به هنگام صدور فعل حادث می‌شود، یا آن که پیش از صدور فعل نیز وجود دارد. مؤلف رحمه‌الله بر آن است که قدرت پیش از صدور فعل نیز تحقق دارد. ایشان در پاسخ به متکلمانی که می‌گویند: «قدرت در ظرف صدور فعل حادث می‌گردد و قبل از آن وجود ندارد» می‌گویند:

شما در تعریف قدرت آورده‌اید: «قدرت یعنی این که شیء به گونه‌ای باشد که فعل و ترک هر دو از وی صحیح باشد». ما می‌بینیم که این معنا، هم چنان که هنگام صدور فعل صادق است، پیش از صدور فعل نیز صادق می‌باشد. پس اگر زید مدتی ایستاده باشد و آن‌گاه راه برود، در همان زمان که ایستاده است می‌توان گفت: «او قادر بر راه رفتن است»، زیرا در همان زمان «راه رفتن و راه نرفتن هر دو از او صحت دارد». بنابراین، قدرت پیش از صدور فعل نیز وجود دارد.

بخش یازدهم:

علم، عالم و معلوم

بحث از علم، عالم و معلوم، یک بحث فلسفی است

قد تحصلَ ممّا تقدّمَ: أن الموجودَ ينقسمُ إلى ما بالقوّةِ و ما بالفعلِ، و الأوّلُ هو المادّةُ و المادياتُ و الثاني غيرُهُما و هو المجردُ؛ و ممّا يعرضُ المجردَ عروضاً أوّلياً أن يكونَ علماً و عالماً و معلوماً، لأنّ العلمَ - كما سيجيءُ بيانهُ - حضورٌ و جودٌ مجردٌ لوجودٍ مجردٍ، فمن الحرّيّ أن نبحثَ عن ذلك في الفلسفةِ الأولى. و فيها اثنا عشرَ فصلاً.

ترجمه

از آن چه گفته شد به دست آمد که: موجود، به موجود بالقوه و موجود بالفعل تقسیم می‌گردد. قسم اول، همان ماده و مادیات و قسم دوم، موجودات غیر مادی، یعنی مجرد می‌باشد. و از جمله اموری که ابتداءً [بدون واسطه در عروض] بر مجرد عارض می‌شود، علم، عالم و معلوم بودن آن است، زیرا علم - همان طور که خواهد آمد - حضور یک وجود مجرد برای وجود مجرد دیگر است؛ از این رو سزوار خواهد بود در فلسفه نخستین از آن بحث کنیم.

شرح و تفسیر

در این بخش از کتاب در باره «علم، عالم و معلوم» گفت و گو می‌شود. تا پیش از صدرالمتألهین علیه السلام این بحث در بخش طبیعیات مندرج می‌شد، نه امور عامه و به

تعبیری فلسفه اولی، حتی محقق سبزواری رحمته الله که از پیروان وفادار صدرالمتألهین است، نیز این بحث را در بخش طبیعیات آورده است. اما صدرالمتألهین و بسیاری از فلاسفه پس از او و از جمله مؤلف رحمته الله در *بداية الحكمة* و *نهاية الحكمة* این بحث را در قسمت امور عامه فلسفه آورده‌اند و بحث از علم را بحث از احکام و آثار کلی وجود قلمداد کرده‌اند. این بحث، از این جهت سرنوشتی شبیه بحث حرکت داشته است.

مؤلف رحمته الله در توضیح این که چرا این بحث، از مسائل فلسفه اولی و در شمار امور عامه است و باید در این علم مطرح شود، می‌گوید: موجود مطلق از دو حال بیرون نیست: یا موجودی است که در آن حیثیت قوه و قبول و پذیرش وجود دارد و یا موجودی است که فعلیت صرف است و هیچ حالت منتظره‌ای در آن وجود ندارد. قسم نخست را همان ماده و امور مقارن و همراه با آن (مادیات) تشکیل می‌دهد و قسم دوم عبارت است از: موجودات مجرد. این تقسیم از تقسیمات اولیه وجود است و مانند تقسیم وجود به واجب و ممکن، خارجی و ذهنی، واحد و کثیر و مانند آن می‌باشد.

از سوی دیگر، مجرد بودن مساوق است با علم بودن و نیز مساوق است با عالم بودن و معلوم بودن. یعنی موجود مجرد، از آن جهت که مجرد است، عین علم است، زیرا علم چیزی نیست جز حضور مجردی برای مجردی و حضور همان وجود است و وجود شیء خود آن شیء است. پس علم همان وجود مجرد است به اعتبار تعلقش به وجود مجردی، اعم از خودش یا غیر خودش. از این جا دانسته می‌شود بحث از علم، عالم و معلوم در واقع بحث از یکی از اقسام اولیه وجود است و از این رو شایسته است در فلسفه اولی آورده شود.

یک نکته

شایان ذکر است که فلاسفه در این که علم از احکام مطلق موجود است، خواه مادی

و خواه مجرد و یا آن که از احکام خصوص موجود مجرد است، اختلاف نظر دارند. کلمات صدر المتألهین نیز در این باره مختلف است. اما مؤلف رحمته صریحاً رأی دوم را برگزیده است. در هر حال، بنا بر هر دو قول، بحث از علم یک بحث فلسفی است. صدر المتألهین رحمته در این باره می گوید:

از جمله اموری که بر موجود مطلق، بدون آن که نیازمند آن باشد که در قالب یک نوع طبیعی یا تعلیمی درآید، عارض می شود، آن است که علم، عالم و معلوم می باشد. بنابراین، شایسته است بحث از علم و احکام و ویژگی های آن در فلسفه اولی آورده شود، زیرا فلسفه، دانشی است که از احوال کلی عارض بر موجود مطلق بحث می کند.^۱

الفصل الاول:

في تعريف العلم و انقسامه الأولى

حصول العلم لنا ضروري، وكذلك مفهومه عندنا؛ وإنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه، لتمييز بها مصاديقه و خصوصياتها.

ترجمه

حصول علم و آگاهی برای ما و نیز مفهوم آن نزد ما، امری بدیهی و ضروری است؛ لذا ما در این فصل [نمی خواهیم با تعریف کردن آن، مفهوم آن را روشن سازیم بلکه] در صدد آنیم که واضح ترین ویژگی آن را بشناسیم، تا بدین وسیله بتوانیم مصادیقش و خصوصیات مصادیقش را تشخیص دهیم.

شرح و تفسیر

وجود علم و مفهوم آن، هر دو بدیهی است.

همان گونه که می دانیم پیش از بحث در باره یک موضوع، باید اصل وجود آن موضوع را تصدیق کرد. هم چنین تصویری روشن از آن موضوع، ارائه نمود. موضوع بحث ما در این بخش «علم» است. پس باید وجودش اثبات و مفهومش تبیین شود.

مؤلف علیه السلام می‌گوید، ما نیازی نداریم قضیه: «علم وجود دارد» را اثبات کنیم، زیرا بالبداهه مصادیق علم را در خود می‌یابیم و احتیاجی نیست برای علم، معرف اراشه دهیم، چرا که مفهومش نیز بدیهی است.

قضیه: «من علم دارم» و یا قضیه: «علم نزد من تحقق دارد» در حقیقت یک قضیه وجدانی است؛ مانند قضیه: «من خوشحال یا غم‌ناک هستم»، «من گرسنه هستم» و مانند آن. چنان‌که می‌دانیم قضایای وجدانی جزو قضایای بدیهی است.

اما مفهوم علم نیز یک مفهوم روشن است؛ یعنی مفهومی است که ابتداءً و بدون نیاز به وساطت مفاهیم دیگر در ذهن مرتسم می‌شود. سرّش آن است که ما مفهوم علم را از اموری که بالوجدان و به‌طور حضوری در خود می‌یابیم به دست می‌آوریم؛ هم چون مفهوم تشنگی و گرسنگی، غم و شادی و مانند آن. چنین مفاهیمی خود به خود برای نفس آشنا و شناخته شده است و معرفت به آنها بدون تعریف حاصل است.

علم تعریف حدّی و یا رسمی ندارد

لازم به یادآوری است که «علم» نه تنها نیازمند تعریف نیست، بلکه اساساً تعریف حدّی و یا رسمی آن ناممکن است، زیرا تعریف حدّی از جنس و فصل تشکیل می‌شود، در حالی که «علم» اساساً مفهوم ماهوی نیست و جنس و فصل ندارد، بلکه از معقولات ثانی فلسفی و حاکی از نحوه وجود شیء می‌باشد. شاهد این مدعا آن است که علم بر مقولات گوناگون قابل اطلاق بوده و بلکه واجب تعالی نیز مصداق آن است؛ چنین مفهومی، هرگز مفهوم ماهوی نخواهد بود.

رسم نیز نهایتاً از گروه ماهیات ترکیب می‌یابد^۱؛ علاوه بر آن‌که تعریف، خواه حدّی و خواه رسمی، باید روشن‌تر از معرفت باشد، در حالی که مفهومی روشن‌تر از علم

۱. حائری یزدی، کادش‌های عقل نظری، ص ۱۱۷.

نداریم؛ چنان‌که صدرالمُتألّهین می‌گوید:

به نظر می‌رسد علم از حقایقی است که انیت و وجود آنها عین ماهیت و ذاتشان می‌باشد و برای چنین حقایقی، تعریف حدّی نمی‌توان ارائه داد، چرا که حدود، مرکب از اجناس و فصول‌اند و اینها اموری کلی می‌باشند، در حالی که هر وجودی ذاتاً مشخص است. علم، رسم تام نیز ندارد، چون مفهومی روشن‌تر از علم وجود ندارد، زیرا علم یک حالت وجدانی و نفسانی است که موجود زنده دانا آن را در آغاز بدون هیچ ابهامی و اشتباهی از ذات خود می‌یابد و چنین چیزی را هرگز نمی‌توان با مفهومی که وضوح و ظهور بیشتری دارد، تعریف نمود.^۱

حاصل آن‌که تعریف علم، همانند تعریف وجود، فقط یک تعریف لفظی است و حد و رسم و حتی شرح الاسم نیست. اگرچه در عنوان این فصل آمده است «فی تعریف العلم»، اما غرض از تعریف علم، بیان روشن‌ترین خواص و ویژگی‌های علم است؛ مانند این‌که علم، حضور مجردی برای مجردی است. دست‌یابی به این خواص و ویژگی‌ها ما را در تمییز و تشخیص مصادیق علم یاری می‌دهد و به ما کمک می‌کند ویژگی‌ها و خصوصیات مصادیق علم را بازشناسی کنیم.

مؤلف پس از ذکر این مقدمه به بیان انقسام علم به علم حصولی و علم حضوری می‌پردازد؛ بدین نحو که وجود علم حصولی را با توجه به آن‌چه در بحث وجود ذهنی گذشت، مسلم دانسته، آن‌گاه وجود علم حضوری را از راه اثبات برخی از مصادیق آن ثابت کرده و مبرهن می‌سازد که علم هر یک از ما به نفس خویش علم حضوری است.

علم حصولی و علم حضوری

فَنَقُولُ: قَدْ تَقَدَّمَ فِي بَحْثِ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ: أَنَّ لَنَا عِلْمًا بِالْأُمُورِ الْخَارِجَةِ عَنَّا فِي

الجملة، بمعنى أنها تحصلُ لنا و تحضُرُ عندنا بماهياتِها، لا بوجوداتِها الخارجيّةِ التي تترتبُ عليها الآثارُ، فهذا قسمٌ من العلم، و يسمى «علماً حصولياً».

ترجمه

در بحث وجود ذهنی گفتیم: ما اجمالاً به امور خارج از خود آگاهی داریم؛ بدین معنا که برای ما حاصل شده و نزد ما حضور می‌یابند. البته آن‌چه از آنها نزد ما حاضر می‌شود، ماهیات آنهاست، نه وجود خارجیشان که آثار بر آن مترتب می‌گردد و این یک قسم علم است، که آن را علم حصولی می‌نامند.

شرح و تفسیر

علم ما به یک شیء از دو حال بیرون نیست: یا علم به ماهیت آن شیء است و یا علم به وجود آن شیء. به دیگر سخن: وقتی ما به یک شیء علم پیدا می‌کنیم، آن شیء نزد ما، یعنی نزد عالم، حاصل می‌گردد. از طرفی می‌دانیم: در هر شیء دو جنبه و حیثیت وجود دارد: یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود. حال می‌گوییم: آن‌چه از یک شیء، هنگام علم به آن، نزد ما حاصل می‌گردد، یا ماهیت آن شیء است بدون وجود خارجی آن و یا وجود خارجی آن است.

در صورت نخست علم ما به آن شیء، «حصولی» است و در صورت دوم «حضوری» می‌باشد. آن‌چه در بحث وجود ذهنی به اثبات رسید، در حقیقت همان علم حصولی ما به اشیا است. در آن‌جا آوردیم که علم ما به اشیا بیرون از خود، از طریق حصول ماهیات آنها نزد ما تحقق می‌یابد. ادراک من به سفیدی این کاغذ، به معنای حصول ماهیت سفیدی در ذهن من است و هم‌چنین ادراک من به بویی که استشمام می‌کنم، یا حرارتی که لمس می‌کنم و مانند آن. پر واضح است که هنگام رؤیت آتش، وجود خارجی آن، که آثار ناریت (آتش بودن) بر آن مترتب می‌شود، نزد

من حاصل نمی‌گردد، لذا این علم هیچ گرمایی در من ایجاد نمی‌کند؛ و یا هنگام تصور آب، وجود خارجی آب، که آثاری از جمله رفع عطش دارد، در اختیار من قرار نمی‌گیرد، بلکه من تنها واجد ماهیت آن می‌شوم و ماهیت منهای وجود خارجی، اثری ندارد.

در برابر علم حصولی، علم حضوری است. علم حضوری به یک شیء، به معنای حضور وجود خارجی و هویت خارجی شیء نزد عالم است. چنان‌که خواهد آمد، علم ما به نفس خود و نیز علم ما به قوا و حالت نفسانی خود از این قبیل است. وقتی تصمیم می‌گیریم کاری انجام دهیم، به این تصمیم خود آگاهی داریم، اما این آگاهی، مستقیم و بی‌واسطه است؛ یعنی خود آن تصمیم، که یک فعل نفسانی است، با وجود خارجی خود، نزد ما تحقق دارد. علم ما به شادی و غم خود، لذت و درد خود، محبت و نفرت خود و دیگر حالات نفسانی، همگی علم حضوری است. یعنی آگاهی ما از این امور در ظرف تحقق این امور، به وجود خارجی این امور تعلق می‌گیرد، نه فقط به ماهیت آنها. آری، هنگامی که هر یک از ما درباره حالات ایام گذشته‌اش می‌اندیشد و مثلاً شادمانی خودش را به هنگام شنیدن خبر فتح خرمشهر تصور می‌کند و یا اندوه خودش را به هنگام شنیدن خبر رحلت حضرت امام خمینی علیه السلام یادآور می‌شود، در این هنگام علمش به آن شادی و این اندوه، علم حصولی است، در حالی که آگاهی‌اش به این حالات در ظرف تحقق آنها، حضوری بوده است.

از این جا دانسته می‌شود که:

- ۱- علم حصولی عبارت است از حضور صورت و ماهیت معلوم نزد عالم، در حالی که علم حضوری عبارت است از حضور خود معلوم با وجود خارجی‌اش، نزد عالم.
- ۲- در علم حصولی، وجود علمی معلوم غیر از وجود عینی آن است، در حالی که در علم حضوری، وجود علمی معلوم عین وجود عینی آن است.
- ۳- علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، بر خلاف علم حضوری که

چنین تقسیمی در آن راه ندارد.

۴- صواب و خطا تنها در مورد علم حصولی مطرح می‌شود، اما در مورد علم حضوری صواب و خطا اساساً موضوعیت نمی‌یابد، زیرا صواب (= مطابقت علم با معلوم) و خطا (= عدم مطابقت علم با معلوم) فرع بر دوگانگی آن دو است، در حالی که در علم حضوری، علم و معلوم یکی هستند.

دو نکته

۱- مقصود از این‌که گفته شد: «اشیای خارجی با ماهیات خود نزد ما حاضر می‌گردد» آن نیست که ماهیت خارجی، خودش بعینه و بشخصه به ذهن می‌آید، زیرا در این صورت یا یک ماهیت شخصی به دو وجود موجود شده است و یا این‌که ماهیت مورد نظر با همان وجود خارجی‌اش به ذهن آمده و هر دوی اینها باطل است. اما نمی‌توان گفت که یک ماهیت شخصی به دو وجود موجود شده است، زیرا وحدت و کثرت ماهیت تابع وجود آن می‌باشد و ماهیت با نظر به خودش نه واحد است و نه کثیر. صورت دوم نیز خلف فرض است، زیرا بنا بر فرض، وجود خارجی شیء نزد ما حضور ندارد. بلکه مقصود از عبارت: «انها تحضر عندنا بماهياتها»، آن است که آنچه نزد ما حاضر می‌شود، شبح اشیای خارجی نیست، که از جهت ماهیت مغایر با آن باشد و در عین حال نوعی حکایت از آن داشته باشد، بلکه چیزی به ذهن می‌آید که در عین مغایرت شخصی، وحدت نوعی با ماهیت خارجی دارد.

۲- آنچه در تعریف علم حصولی آوردیم، تعریفی است که از عبارت مؤلف به دست می‌آید که: «انها تحضر عندنا بماهياتها»، و «فانَّ حصول المعلوم للعالم إما بماهيته، أو بوجوده؛ و الأول هو العلم الحسولی». مفاد این عبارت‌ها آن است که: «علم حصولی همان علم به ماهیات اشیا است» در برابر علم حضوری که «علم به وجود اشیا» است. اما این تعریف در برگیرنده همه موارد علم حصولی نیست. فی‌المثل آگاهی

و شناخت ما به واجب تبارک و تعالی به واسطه مفاهیمی صورت می پذیرد که از قلمرو مفاهیم ماهوی بیرون است؛ هم چنین اساس و پایه معارف فلسفی را مفاهیمی تشکیل می دهد که جزو معقولات ثانوی بوده و از شمار مقولات و ماهیات بیرون می باشد. از این رو، برای آن که تعریف ما همه اقسام علم حصولی را شامل شود، مناسب تر آن است که بگوییم: «علم حصولی آگاهی است که به طور غیر مستقیم و با واسطه صورت علمی به یک شیء حاصل می گردد»؛ در برابر علم حضوری که یک آگاهی مباشر است و بدون وساطت صورت علمی تحقق می پذیرد.

علم انسان به نفس خود، علم حضوری است

ومن العلم: علم الواحد منّا بذاته، التي يشير إليها بـ«أنا»، فأنّه لا يغفل عن نفسه في حالٍ من الأحوال؛ سواءً في ذلك الخلاء و الملاء، و النوم و اليقظة، و أيّة حالٍ أُخرى. وليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً و علماً حصولياً؛ لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين و إنّما يتشخص بالوجود الخارجي، و هذا الذي نشاهده من أنفسنا و نعبّر عنه بـ«أنا» أمرٌ شخصي لذاته لا يقبل الشركة، و التشخص شأن الوجود، فعلّمنا بذواتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية و ترتب الآثار؛ و هذا قسم آخر من العلم و يسمى «العلم الحضوري».

ترجمه

قسم دیگر، علم هر یک از ما به ذات خویش است، همان که بالفظ «من» به آن اشاره می کنیم. انسان در هیچ حالی از خود غفلت نمی ورزد، در تنهایی باشد یا با دیگران، خواب باشد یا بیدار و یا در هر حال دیگری.

اما این آگاهی بدین نحو نیست که ماهیت ذات ما، حضور مفهومی نزد ما داشته باشد

و علم ما به آن، علم حصولی باشد، زیرا مفهوم حاضر در ذهن، به هر صورت فرض شود، از انطباق بر موارد متعدد ابا ندارد و فقط با وجود خارجی، تشخص پیدا می‌کند، ولی آن چه ما از خود می‌یابیم و از آن به «من» تعبیر می‌کنیم، امری است که ذاتاً تشخص داشته و شرکت‌ناپذیر می‌باشد و تشخص هم فقط از آن وجود است. بنابراین، علم ما به ذات خویش به واسطه حضور وجود خارجی آن نزد ما می‌باشد، همان وجودی که ملاک شخصیت و ترتب آثار است. و این قسم دیگری از علم است به نام علم حضوری.

شرح و تفسیر

گفتیم علم ما به اشیای بیرون از خود، همه از مصادیق علم حصولی است، اما آیا علم حضوری نیز مصداقی دارد، آیا ما علمی داریم که در آن مستقیماً و بدون واسطه به وجود عینی معلوم دست یابیم؟ آیا می‌توان چیزی را نشان داد که با وجود عینی خود نزد نفس حاضر باشد و نفس احاطه بر وجود خارجی آن داشته باشد. پاسخ مثبت است. لافل یک چیز هست که هر انسانی بدان علم حضوری دارد و آن «علم هر یک از ما به نفس خودش» است.

چند نکته

اولاً: باید دانست که هر کسی به خودش علم دارد و این علم به خود، غیر از علم به دست، یا پا، یا چشم، یا گوش و یا هر عضوی از اعضای بدن است. زیرا انسان در همه حالات، حتی در حالت غفلت از همه اعضا و جوارحش، به خودش علم دارد و از خودش در هیچ حالی بی‌خبر نیست.^۱

۱. بوعلی سینا بر همین اساس در کتاب اشارات و تنبیهات، ج ۲، ص ۲۹۲ و نیز طبعیات شفا، ص ۲۸۲ و ۴۶۴ برای اثبات وجود نفس و مغایرت آن با همه اعضا و اجزای مادی بدن، برهانی اقامه کرده است، که به برهان «انسان

ثانیاً: این علم، حضوری است، نه حصولی؛ یعنی چنین نیست که این آگاهی مستمر و همیشگی ما به خودمان، به واسطه حصول صورت ذهنی ما نزد ما باشد. این مدعا با توجه به سه اصل ذیل به اثبات می‌رسد:

اصل اول: همه مفاهیم حاضر در ذهن، فی‌نفسه کلی‌اند؛ خواه آن مفهوم یک مفهوم عقلی باشد و یا یک مفهوم حسی و یا خیالی باشد و خواه با خارج اتصال و ارتباط داشته باشد و یا بی‌ارتباط با آن باشد. در حقیقت، اتصاف مفهوم حسی و خیالی به جزئیت، تنها به لحاظ ارتباطی است که با مصداق خارجی دارد، اما فی‌نفسه و با قطع نظر از این ارتباط، هر مفهومی یک امر کلی و قابل انطباق بر مصداق متعدد است.^۱ بنابراین، شناخت شخصی، به گونه‌ای که ذاتاً و فی‌نفسه غیر قابل شرکت باشد، هیچ‌گاه به واسطه حضور مفهوم و ماهیت شیء در ذهن حاصل نمی‌گردد.

اصل دوم: هر یک از مانوعی معرفت و آگاهی شخصی و خاص به خویش داریم؛ یعنی خود را به نحوی می‌شناسیم که متعلق آن شناخت تنها خود ما هستیم و این شناخت نمی‌تواند بر هیچ چیز دیگری منطبق گردد، اگرچه آن چیز از هر جهت همانند و مشابه ما باشد.

اصل سوم: تشخیص تنها از آن وجود خارجی شیء است. یعنی تنها وجود است که

→ معلق در فضا» موسوم است. حاصل این برهان آن است که: هر یک از ما اگر فرض کنیم ناگهان به‌طور کامل آفریده شده باشد، ولی چشم‌هایش با حجابی پوشیده باشد و نتواند چیزهای خارج را ببیند و در فضایی خالی از هوا، به صورت معلق و در حال پرواز خلق شده باشد و با هیچ چیز، حتی هوا، تماس نداشته باشد و نیز اندام‌هایش از یک‌دیگر جدا باشند و میان آنها برخورد و تماسی نباشد، در چنین فرضی انسان در غفلت کامل از همه اجزا و اعضای بدنش خواهد بود و هیچ ادراکی به آنها ندارد، اما از ذات خودش غافل نمی‌باشد و اصل وجودش برایش مسلم خواهد بود. چنین انسانی می‌داند که هست، بدون این‌که هیچ عرض و طول و عمقی برای خود تعیین کند. تکیه این برهان بر همین نکته است که انسان هرگز از مشاهده ذات خویش غافل نیست، حتی اگر هیچ ادراکی به هیچ یک از اجزا و اعضای درونی و بیرونی بدن خود نداشته باشد.

۱. در فصل آینده در این باره بیشتر گفت و گو خواهد شد.

اولاً و بالذات تشخیص دارد و هر چیز دیگری تشخیص خود را وام‌دار آن می‌باشد. نتیجه اصول سه‌گانه فوق آن است که هر یک از ما ذات خود را با حضور وجود خارجی آن نزد خویش می‌یابد، نه فقط به واسطه حضور مفهوم و ماهیت آن در ذهن. البته علاوه بر این نوع شناخت، که بدون هیچ واسطه‌ای به وجود نفس تعلق می‌گیرد، ما یک نوع شناخت دیگر نیز به نفس خود داریم که از راه صورت علمی و به واسطه حضور مفهوم نفس در ذهن تحقق می‌یابد و از سنخ علم حصولی می‌باشد. در تمام مواردی که ما قضیه‌ای در باره خود بیان می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: «من گرسنه‌ام»، «من خوشحالم» و مانند آن، موضوع این قضایا در واقع مفهومی است که ما در ذهن خود، از خود داریم.

حاصر بودن تقسیم علم به حصولی و حضوری

وهذان قسمان ینقسمُ إليها العلمُ قسمةً حاصرةً، فانَّ حصولَ المعلومِ للعالمِ: إمَّا بماهیئیه، أو بوجوده؛ و الأوَّلُ هو العلمُ الحِصُولیُّ، و الثانی هو العلمُ الحِضُوریُّ.

ترجمه

تقسیم علم به این دو قسم حاضر [و در برگیرنده همه موارد آن] می‌باشد، چون تحقق معلوم برای عالم یا با ماهیتش است و یا با وجودش. قسم اول، علم حصولی و قسم دوم، علم حضوری می‌باشد.

شرح و تفسیر

مؤلف رحمته در این قسمت اشاره می‌کنند که تقسیم علم، به حصولی و حضوری، یک تقسیم حاضر است؛ یعنی عقلاً امکان ندارد که در یک مورد، شناخت و آگاهی وجود داشته باشد و آن شناخت نه علم حصولی باشد و نه علم حضوری، بلکه شق سوم را

تشکیل دهد.

دلیل بر حاصر بودن تقسیم یاد شده آن است که: هرگاه چیزی به چیزی علم و آگاهی داشته باشد، قطعاً معلوم نزد عالم حاضر خواهد بود و حضور معلوم نزد عالم عقلاً از دو حال بیرون نیست:

۱- آنکه ماهیت معلوم، منهای وجودش، نزد عالم حضور یابد و این همان علم حصولی است.

۲- آنکه وجود معلوم نزد عالم حاضر گردد و این همان علم حضوری است.

به بیان دیگر: علم به یک شیء یا به طور مباشر و بدون هیچ واسطه‌ای، اعم از ماهیت و غیر آن، به وجود شیء تعلق می‌گیرد و یا چنین نیست. در صورت اول آن علم، حضوری می‌باشد و در صورت دوم حصولی خواهد بود. از آنجا که این تقسیم، ثنایی و دایر بین نفی و اثبات است، دربرگیرنده همه اقسام بوده، و حاصر می‌باشد.

اتحاد علم، عالم و معلوم

ثمَّ أَنْ كَوْنَ الْعِلْمِ حَاصِلًا لَنَا، مَعْنَاهُ: حَصُولُ الْمَعْلُومِ لَنَا، لِأَنَّ الْعِلْمَ عَيْنُ الْمَعْلُومِ بِالذَّاتِ، إِذْ لَا نَعْنِي بِالْعِلْمِ إِلَّا حَصُولَ الْمَعْلُومِ لَنَا، وَ حَصُولَ الشَّيْءِ وَ حَضْرَهُ لَيْسَ إِلَّا وَجُودَهُ، وَ وَجُودَهُ نَفْسُهُ.

و لا معنى لحصولِ المعلومِ للعالمِ إلا اتحادهُ العالمِ معه، سواءً كان معلوماً حضورياً أو حصولياً؛ فإنَّ المعلومَ الحضورى: إن كانَ جوهرًا قائمًا بنفسه، كانَ وجودُهُ لنفسه، و هو مع ذلك للعالمِ، فقد اتحدَ العالمُ مع نفسه؛ و إن كانَ أمرًا وجودُهُ لموضوعه، و المفروضُ أنَّ وجودَهُ للعالمِ، فقد اتحدَ العالمُ مع موضوعه، و العرضُ أيضاً من مراتبِ وجودِ موضوعه غيرُ خارجٍ منه، فكذلك مع ما اتحدَ مع موضوعه، و كذا المعلومُ الحصولى موجوداً للعالمِ، سواءً كانَ جوهرًا موجوداً لنفسه أو أمرًا موجوداً لغيره، و لازمٌ كونه موجوداً

للعالم اتحاد العالم معه.
 علی آته سیجیء: أن العلم الحصولی علمٌ حضوری فی الحقیقه.

ترجمه

معنای حاصل بودن علم برای ما چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست، زیرا علم همان معلوم بالذات است [یعنی چیزی که حقیقتاً متعلق علم و آگاهی ما می‌باشد]. چون مقصود ما از علم چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست و حصول و حضور یک شیء، همان وجودش است و وجود یک شیء نیز خود آن شیء می‌باشد.

از طرفی، حصول معلوم برای عالم، معنایی جز اتحاد عالم با آن ندارد، خواه معلوم حضوری باشد و یا حصولی. چون معلوم حضوری، اگر جوهر قائم به خود باشد، وجودش برای خودش خواهد بود و در عین حال وجودش برای عالم نیز هست؛ پس باید عالم با او متحد باشد. و اگر [عرض بوده و] وجودش برای موضوعش باشد، با توجه به آن که طبق فرض، وجودش برای عالم نیز هست، نتیجه می‌گیریم عالم و موضوع آن متحد هستند. و چون عرض از مراتب وجود موضوع خویش است و خارج از آن نیست، باید نسبت به آن چه با موضوعش اتحاد دارد نیز همین‌گونه باشد. هم‌چنین معلوم حصولی موجودیتش برای عالم است، خواه جوهری باشد که وجودش برای خودش هست و یا وجودش برای دیگری باشد و چون وجودش برای عالم هست، لازم می‌آید عالم با معلوم متحد باشد.

علاوه بر آن که خواهد آمد^۱ که علم حصولی در واقع علم حضوری است.

شرح و تفسیر

پیش از آن که ادله اتحاد علم، عالم و معلوم را بیان کنیم، لازم است چند نکته را یادآور شویم.

۱- معلوم بالذات و معلوم بالعرض

در علم حصولی ما یک «معلوم بالذات» هست و یک «معلوم بالعرض». معلوم بالذات همان صورت ذهنی است که در صفحهٔ نفس حضور دارد و نفس آن را مستقیماً ادراک می‌کند، اما معلوم بالعرض همان وجود خارجی شیء است. مقصود از «معلوم» در بحث فعلی، همان «معلوم بالذات» است، نه معلوم بالعرض. یعنی وقتی می‌گوییم عالم با معلوم متحد است، مقصودمان آن است که انسان هنگام ادراک یک درخت یا دیوار، با صورت علمی آن درخت و یا دیوار متحد می‌گردد، نه با وجود خارجی آن.

۲- انحای اتحاد

متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آنهاست، یا به لحاظ وجود آنها و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری است. اما اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است، زیرا فرض یک ماهیت تام، فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و یگانه شدن دو ماهیت تام، مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یکدیگر است و به عنوان تشبیه معقول به محسوس، مانند اتحاد دایره و مثلث می‌باشد.

اما اتحاد یک ماهیت نوعی تام با ماهیت ناقص (جنس و فصل) طبق دستگاه جنس و فصل ارسطویی، امری مسلم است و ارتباطی با مسئلهٔ علم و ادراک ندارد و چنان نیست که هنگام تعقل، چنین اتحادی برقرار شود. افزون بر این، گاهی انسان ماهیتی را تعقل می‌کند که به کلی با ماهیت انسانی مباین است و هیچ‌گونه اشتراک ماهوی میان آنها وجود ندارد.

بنابراین، اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک، ماهیت موجود درک‌کننده با

ماهیت موجود درک شونده متحد می‌شود و مثلاً ماهیت انسان با ماهیت یک درخت یا حیوان یگانگی پیدا می‌کند، به امر متناقض و محالی معتقد شده است. هم‌چنین اتحاد وجود درک‌کننده با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت به یک معنا صحیح باشد، بین وجود یک موجود با ماهیت خود آن است، نه با ماهیت موجودی دیگر. پس تنها فرضی که می‌توان برای اتحاد عالم و معلوم در نظر گرفت، اتحاد وجود آنهاست.

۳- انحای اتحاد در وجود

اتحاد دو یا چند وجود عینی، به معنای نوعی وابستگی یا همبستگی میان آنهاست و به چند صورت تصور می‌شود:

۱- اتحاد عرض با جوهر؛ بدین لحاظ که عرض وابسته به جوهر است و نمی‌تواند از موضوع خودش استقلال یابد.^۱

۲- اتحاد صورت با ماده، که نمی‌تواند از محل خودش جدا گردد و مستقلاً به وجود خودش ادامه دهد.

۳- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد؛ مانند اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان. این نحو اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی میان هر یک از مواد با صورت حاصل می‌شود.

۴- اتحاد هیولا، که فاقد هرگونه فعلیت است، با صورتی که به آن فعلیت می‌بخشد.

۱. البته در باره نحوه ارتباط جوهر و عرض میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. حکمای مشا وجود عرض را وجودی بیرون از حیطه وجود جوهر دانسته و ترکیب آن دو را انضمامی می‌دانند، اما اصحاب حکمت متعالیه، وجود عرض را از مراتب وجود جوهر می‌دانند؛ پس یک وجود و یک واقعیت است که مرتبه‌ای از آن جوهر و مرتبه‌ای دیگر از آن عرض خوانده می‌شود.

۵- اتحاد میان دو معلولی که از علت مفیض واحد صادر می‌شوند؛ از این نظر که هر کدام از آنها با علت متحد است و انفکاک میان آنها ممکن نیست. هر چند چنین رابطه‌ای را اتحاد نامیدن خالی از مسامحه نیست.

۶- اتحاد علت هستی بخش با معلول، که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آنها تشکیک خاص وجود دارد. این نحو اتحاد، بنابر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور می‌شود و به نام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است.^۱

اقوال گوناگون در باب نحوه ارتباط علم با عالم

در این باره اقوال مختلفی وجود دارد. شیخ الرئیس و تابعان وی معتقدند ارتباط علم با عالم از قبیل ارتباط عرض با جوهر است.^۲ البته باید توجه داشت که شیخ الرئیس عرض را از مراتب وجود جوهر نمی‌داند، بلکه برای آن وجود فی‌نفسه‌ای قائل است که به وجود جوهر ضمیمه می‌شود. در مقام تشبیه، صورت‌هایی که بر صفحه نفس نقش می‌بندد هم چون تصویرهایی است که نقاش بر صفحه کاغذ ترسیم می‌کند؛ یعنی چیزی است که از خارج به آن ضمیمه و بر آن افزوده می‌شود.

چنان‌که صدرالمتألهین گفته است، این نظریه با دو اشکال ذیل مواجه می‌شود:

۱- این نظریه مستلزم آن است که نفس آدمی پس از فراگیری بسیاری از علوم و دانش‌ها همان‌گونه باشد که در دوران کودکی بوده است و تفاوت میان این دو مرحله از وجود نفس تنها در امور عارضی و بیرون از ذات آن بوده باشد.

۱. ر. ک: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۱۵ و ۲۱۶، و تعلیقه علی‌نهایة الحکمه، شماره ۳۷۵.

۲. البته علم مجرد به ذات خودش از محل بحث بیرون است، زیرا پرواضح است که چنین علمی بیرون از ذات مجرد نیست. آنچه مهم است بیان رابطه عالم با معلوم در علم شیء به غیر خود است، که بنابر مشهور به واسطه حصول صورت علمی شیء برای عالم، تحقق می‌یابد.

۲- هم چنین لازمه این نظریه آن است که فرقی میان نفوس انسان‌های بسیط و فاقد علم و دانش با نفوس دانشمندان و پیامبران، از نظر گوهر ذات و حقیقت انسانیت وجود نداشته باشد.

بر این اساس صدرالمতألهین معتقد شد که رابطه علم با عالم چونان رابطه ماده و صورت است. در نظر وی حصول علم برای نفس مانند پیدایش صورت‌های جسمانی برای ماده است؛ یعنی ذات نفس به واسطه صورت‌های علمی استکمال می‌یابد و فعلیتش در پرتو فعلیت صورت‌های علمی می‌باشد؛ همان‌گونه که ماده در مقایسه با صورت‌های منطبع در آن چنین است. بر این اساس، اتحاد عالم با علم را تبیین می‌کند. البته او برای اثبات نظریه خویش ادله‌ای دارد که شرحش به طول می‌انجامد.

اما مؤلف رحمته در این باب بیانی خاص دارد و ادله‌ای غیر از آنچه صدرالمتألهین بر آن تکیه نموده، اقامه می‌کند. ایشان ابتدا اتحاد علم با معلوم (معلوم بالذات) را بیان می‌کند و آن‌گاه به بیان رابطه معلوم با عالم می‌پردازد.

اتحاد علم با معلوم

اثبات اتحاد و بلکه عینیت علم با معلوم چندان دشوار نیست. زیرا علم یک شیء به یک شیء، عبارت است از حصول معلوم - که در علم حصولی همان صورت ادراکی و در علم حضوری همان وجود خارجی شیء است - برای عالم. علم من به کتابی که اینک پیش روی من است، چیزی نیست جز حصول صورت ادراکی این کتاب نزد من و برای من؛ هم چنین علم من به شادی و یا اندوه خودم در حقیقت همان حصول این حالات نفسانی برای من است. به دیگر سخن: وقتی صورت ادراکی یک شیء برای من حاصل می‌شود، همین حصول صورت ادراکی، عین علم من به آن شیء است و هم چنین وقتی حالتی نفسانی در من پدید می‌آید، نفس حصول آن حالت نفسانی،

علم من به آن حالت می باشد.

پس علم برابر است با حصول معلوم برای عالم. از طرفی، «حصول شیء» همان «وجود شیء» است، زیرا حصول همان پیدایش و تحقق است و حاصل بودن یک شیء برای یک شیء، چیزی جز موجود بودنش برای آن شیء نیست. نهایتاً باید گفت: «وجود شیء» چیزی جز «خودش» نیست.

حاصل آن که: علم عبارت است از: «حصول معلوم برای عالم». و «حصول معلوم» همان «وجود معلوم» و در واقع «خود معلوم» است. بنابراین، «علم عین معلوم» می باشد.

اتحاد معلوم با عالم در علم حضوری

مؤلف رحمته پس از بیان اتحاد و یگانگی علم با معلوم به بیان رابطه معلوم با عالم پرداخته و سخن خود را از معلوم حضوری آغاز می کند. گفتیم در علم حضوری، معلوم با وجود خارجی خود نزد عالم حضور می یابد و وجود خارجی معلوم برای عالم حاصل می گردد. این وجود خارجی که برای عالم حاصل می گردد، از دو حال بیرون نیست:

۱- یا جوهری است که قائم به نفس خود است و وجودش برای خود و لئفسه می باشد؛ مانند علم نفس به خودش. در این جا معلوم، همان نفس است که یک جوهر قائم به خود است.

۲- یا آن که عرضی است که قائم به موضوع خود بوده و وجودش برای دیگری و لغیره می باشد؛ مانند علم نفس به حالات خودش؛ که اموری قائم به غیراند.

در هر دو صورت، اتحاد عالم با معلوم ثابت است. اما در صورت نخست، به خاطر آن که وجود معلوم در این فرض یک وجود «برای خود و لئفسه» است؛ از طرف دیگر وجود هر معلومی برای عالم و متعلق به عالم است، زیرا وجود معلوم همیشه

وجودی است برای عالم. پس عالم با معلوم باید متحد باشد، چرا که اگر عالم با معلوم متحد نباشد و وجود عالم بیگانه از وجود معلوم و غیر آن باشد، وجود معلوم هم «برای خود» خواهد بود و هم «برای غیر»، در حالی که یک شیء نمی تواند هم موجود لنفسه باشد و هم لغيره. به دلیل آن که لنفسه بودن یک وجود، به معنای قائم به خود بودن آن وجود و بی نیازی آن از موضوع و محل است و لغيره بودن آن به معنای قیامش به غیر و نیازمندی به آن موضوع و محل می باشد. در نتیجه اگر یک وجود هم لنفسه باشد و هم لغيره، تناقض لازم می آید.

حاصل آن که: اگر معلوم در علم حضوری یک جوهر قائم به خود باشد، معلوم با عالم متحد خواهد بود، زیرا:

۱- وجود معلوم در این فرض، یک وجود لنفسه است؛

۲- وجود معلوم مطلقاً برای عالم (للعالم) می باشد؛

۳- یک وجود نمی تواند هم برای خود باشد و هم برای غیر.

در نتیجه، در آن جا که معلوم، یک جوهر است، معلوم با عالم متحد خواهد بود و وجود لنفسه معلوم همان وجودش للعالم می باشد.

اما در آن جا که وجود معلوم، عرضی و لغيره است، می گوییم: در این فرض وجود معلوم برای موضوع و متعلق به موضوع خود است؛ از طرفی وجودش برای عالم و متعلق به عالم نیز هست، زیرا - چنان که گفتیم - هر معلومی وجودش برای عالم می باشد. از این جا دانسته می شود که وجود «عالم» با وجود «موضوع معلوم» متحد است، زیرا اگر آن دو وجود گسسته از هم و مغایر با یکدیگر باشند، لازم می آید که یک شیء، برای دو شیء مغایر موجود باشد؛ یعنی لازم می آید یک عرض در دو موضوع حلول کرده باشد و قائم به دو موضوع مغایر باشد و این محال است. پس عالم با موضوع معلوم متحد است.

از سوی دیگر، عرض از مراتب وجود جوهر است و جوهر و عرض با یک وجود

موجودند و کاملاً با یکدیگر ارتباط دارند. پس معلوم در این فرض، با موضوع خود متحد است و چون موضوع با عالم متحد است، معلوم نیز با عالم متحد خواهد بود، زیرا «المتحد مع المتحد متحد» یعنی هر گاه «الف» با «ب» متحد باشد و «ب» با «ج» متحد باشد، «الف» نیز با «ج» متحد خواهد بود. در این جا نیز معلوم با موضوع متحد است و موضوع با عالم متحد است؛ در نتیجه معلوم با عالم متحد خواهد بود. حاصل آن که: اگر در علم حضوری، معلوم یک وجود عرضی و لغیره داشته باشد، آن معلوم با عالم متحد خواهد بود، زیرا:

- ۱- وجود معلوم در این فرض برای موضوع و متعلق به آن است؛
 - ۲- وجود معلوم مطلقاً برای عالم و متعلق به آن است؛
 - ۳- یک شیء هرگز نمی تواند متعلق به دو شیء بیگانه باشد؛
 - ۴- بنابراین، موضوع معلوم با عالم متحد خواهد بود؛
 - ۵- وجود معلوم با وجود موضوع متحد است؛
 - ۶- متحد با متحد یک شیء با خود آن شیء متحد خواهد بود.
- بنابراین وجود معلوم با وجود عالم اتحاد و پیوستگی دارند.

اتحاد معلوم با عالم در علم حصولی

مؤلف رحمته الله برای اثبات اتحاد معلوم با عالم دو بیان آورده است:

بیان اول آن است که در علم حصولی، معلوم - خواه جوهر باشد و خواه عرض - در هر حال وجودش برای عالم و متعلق به عالم است و لازمه این امر آن است که وجود معلوم با وجود عالم متحد باشد، زیرا وجود فی نفسه شیء با وجود آن «برای شیء» - خواه آن شیء خودش باشد یا دیگری باشد - یکی است.

و بیان دوم مبتنی بر نظر خاص مؤلف رحمته الله در باب علم حصولی است و آن این که همه علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می گردد و علم حصولی چیزی جز اعتبار

عقل نیست؛ اعتباری که عقل‌گریزی از آن نداشته و از روی اضطرار به آن تن داده است. بر این اساس همان بیانی که در باره اتحاد معلوم با عالم در علم حضوری آوردیم، در مورد آن‌چه بدو علم حصولی در نظر می‌آید، نیز صادق خواهد بود.

بیان مؤلف در نه‌ایة الحکمه

نحوه بیان مؤلف در نه‌ایة الحکمه با آن‌چه در این‌جا آورده‌اند، متفاوت است. در آن‌جا مؤلف ابتدا سخن را از علم حصولی آغاز می‌کنند و دقیقاً آن‌چه را در این‌جا در باره علم حضوری گفته‌اند، بعینه در مورد علم حصولی بیان کرده و می‌گویند: معلوم حصولی یا جوهر است که وجود لئفسه دارد و یا عرض است که وجود لئیره دارد... الی آخر ما‌قال. در پایان می‌گویند: «و نظیر الکلام یجری فی‌المعلوم الحضوری مع العالم به».

و آن‌گاه این اشکال را مطرح می‌کنند که در علم حصولی، معلوم حقیقتاً مندرج در هیچ مقوله‌ای نیست و به حمل شایع نه جوهر است و نه عرض و از این امور تنها مفهوم آن را دارد، نه حقیقت آن را. بنابراین، چگونه می‌توان از وجود لئفسه و یا لئیره معلوم سخن گفت. خلاصه آن‌که: معنا ندارد عالم، که یک موجود خارجی و واجد آثار است، با معلوم ذهنی، که مفهومی ذهنی و فاقد آثار است، اتحاد و یگانگی داشته باشد. سپس در پاسخ به این اشکال می‌گویند: هر علم حصولی به یک علم حضوری منتهی می‌گردد و معلومی که هنگام علم حصولی، نزد عالم حاضر می‌آید، یک مفهوم ذهنی و فاقد آثار نیست، بلکه یک موجود مجرد است که با وجود خارجی خود، که یک وجود لئفسه و یا لئیره است، نزد عالم حضور می‌یابد.

بیان مؤلف در پاورقی‌های اسفار

مؤلف رحمته‌الله در دو قسمت از اسفار تعلیقه‌ای دارند که بیان رسایی از دیدگاه خاص

ایشان در باره مسئله اتحاد عالم و معلوم است. و از این رو توجه به آن مفید می‌نماید. در پاورقی نخست - که ذیل عبارت: «و قد صحت عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف»^۱ نگاشته شده - آمده است:

این سخن حکیمان [که وجود فی نفسه صورت علمی با وجود آن برای عالم یکی است] فرع بر این اصل کلی است که آنچه وجودش «برای چیزی» است، وجود «فی نفسه» او عین «وجودش برای آن شیء» است و این سخن در همه موارد وجود لغیره صادق است؛ مانند: اعراض نسبت به موضوعاتشان و صورت‌های منطبع در ماده نسبت به ماده و نیز علت مجرد نسبت به معلولش و بالعکس، بنابر تحقق علم حضوری میان علت و معلول. و لازمه این بیان آن است که فرض چیزی که وجودش «برای یک شیء» است از فرض آن شیء خالی نباشد، زیرا آن شیء مالک آن چیز است. پس اگر آن وجود مملوک، وجودش «برای خودش» باشد، مالک و مملوک مفروض یکی بوده و مرتبه وجودی آنها واحد می‌باشد؛ مانند وجود جوهر برای خودش و علم نفس به خودش. و اما اگر آن وجود مملوک، وجودش لِنفسه نباشد، بلکه لغیره باشد، آن غیر در مرتبه وجودی شیء مملوک موجود خواهد بود، زیرا مقوم آن است. اما مملوک در مرتبه وجودی مالک موجود نخواهد بود.^۲

مؤلف در دنباله این پاورقی پس از آن که اموری چند را از این بیان استنتاج می‌کنند، می‌گویند:

از بیان فوق نمی‌توان اتحاد عالم و معلوم را - بدین معنا که: وجود منسوب به عالم و وجود منسوب به معلوم، یک وجود واحد و دارای یک مرتبه واحد است -

۱. اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳.

۲. همان.

نتیجه گرفت.^۱

در پاورقی دیگری که ایشان در همین باب دارند، توضیح می‌دهند که اتحاد معلوم با عالم از باب اتحاد «ناعت با منעות» است:

حصول معلوم بالذات برای عالم و حصول صورت منطبع در ماده و نیز حصول اعراض برای موضوعاتشان و به‌طور کلی حصول «هر وجود ناعتی برای منעותش» از یک باب است. و این سنخ از وجود مقتضی اتحاد ناعت و منעות در وجود می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که منעות - که وجود ناعت متعلق به آن است - از مراتب وجود ناعت بیرون نیست؛ خواه ناعت و منעות شیء واحد در مرتبه واحد باشند، مانند علم انسان به خودش و معقول بودن عقل برای خودش، یا آن‌که منעות در یکی از مراتب وجود ناعت باشد؛ مانند علم معلول به ذات علتش یا به عوارض علتش؛ هم‌چنین مانند علم علت به ذات معلول یا عوارض معلول. و با توجه به آن‌که همه علوم حصولی به علم حضوری باز می‌گردند و علم حضوری نیز یا علم شیء به خودش است و یا علم علت به معلول و یا علم معلول به علت، علوم از اقسام سه‌گانه یاد شده بیرون نخواهد بود.

حاصل آن‌که: مقتضای برهان، اتحاد عاقل با معقول است، البته بدین معنا که هستی عاقل بیرون از هستی معقول نیست ولو در طول یک‌دیگر باشند، اما اتحاد به معنای آن‌که وجود منسوب به عاقل در مرتبه وجود منسوب به معقول است - آن‌گونه که صدرالمتألهین گفته است - قابل اثبات نیست و فرق میان این دو معنا روشن است.^۲

تجرد علم (= معلوم بالذات)

فحصولُ العلمِ للعالمِ من خواصِّ العلمِ، لكن لا كلُّ حصولٍ كيفَ كانَ، بل حصولُ أمرٍ

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۱۹.

بالفعلِ فعلیَّةً محضَةً لا قوَّةَ فيه لشيءٍ مطلقاً؛ فانَّنا نشاهدُ بالوجدانِ: أنَّ المعلومَ من حيثٍ هو معلومٌ لا يقوى على شيءٍ آخرَ، و لا يقبلُ التغيُّرَ عمَّا هو عليه؛ فهو حصولُ أمرٍ مجردٍ عن المادَّةِ خالٍ من غواشي القوةِ، و نسمي ذلك «حضوراً».

فحضورُ المعلومِ يستدعي كونهَ أمراً تاماً في فعلیَّته، من غيرِ تعلقٍ بالمادَّةِ و القوَّةِ يوجبُ نقصه و عدمَ تمامه من حيثُ کمالاته التي بالقوَّةِ.

ترجمه

بنابراین، یکی از ویژگی‌های علم، حصول آن برای عالم است، اما نه هر نوع حصولی، بلکه حصول یک امر بالفعل محض که قوه هیچ چیزی در آن نیست، زیرا ما وجداناً می‌یابیم معلوم از آن جهت که معلوم است نمی‌تواند تبدیل به شیء دیگری گردد و از وضع فعلی خویش متحول شود. در نتیجه علم، حصول امری مجرد از ماده و تهی از پیرایه قوه است و ما این نوع حصول را «حضور» می‌نامیم.

پس حضور معلوم، خواهان آن است که معلوم امری باشد با فعلیت کامل و بدون تعلق به ماده و قوه، تعلقی که موجب نقص آن و ناتمام بودنش از جهت کمالات بالقوه‌اش می‌باشد.

شرح و تفسیر

علم امری مجرد است و حصولش برای عالم، از قبیل حصول یک امر مجرد برای شیء می‌باشد. ادله گوناگونی برای اثبات مجرد علم اقامه شده است؛ از جمله آنها برهانی است که مؤلف در این جا آورده است؛ مقدمات این برهان بدین شرح است:

۱- امور مادی دائماً در حال تغییر و تحول و دگرگونی‌اند و یک لحظه بر یک حال باقی نمی‌مانند. این اصل در باب قوه و فعل به خوبی تبیین شد و گفتیم که به ویژه براساس حرکت جوهری، زمان یک بُعد اساسی از اشیای مادی را تشکیل می‌دهد و

زمان مند بودن یک شیء دقیقاً حاکی از تحول درونی دائمی و پیوسته آن شیء است. حاصل آن که: تغییر و تحول لازمه لاینفک امور مادی است.

۲- علم یک حقیقت ثابت است و به هیچ روی قابلیت تغییر و تحول ندارد. این یک امر وجدانی است که صورت علمی - از آن جهت که صورت علمی است - قابلیت تغییر و تحول ندارد.

ممکن است گفته شود: ما می توانیم در ذهن خود خطی ترسیم کنیم که به مرور طولش افزایش یابد و یا می توانیم یک صفحه کاغذ را تصور کنیم و آن گاه آن را دو نیم سازیم و یا می توانیم انسانی را تصور کنیم که از نقطه ای به نقطه دیگر حرکت می کند و همه اینها نمونه هایی از وقوع تغییر دگرگونی در صورت علمی است.

در پاسخ می گوئیم: در همه این موارد در حقیقت صورتی پس از صورت دیگر حادث می شود و در عین حال صورت پیشین باقی می ماند، نه آن که صورتی به صورتی تبدیل شده باشد. ما در این موارد هر لحظه صورتی را حادث می کنیم و صورت پیشین را نیز در خود نگاه می داریم و حفظ می کنیم. پس چنین نیست که صورت پیشین حامل قوه صورت پسین باشد و آن گاه آن قوه به فعلیت برسد.

نکته مهمی که در این باب باید بدان توجه کرد، مسئله تذکر و یادآوری است. ما می توانیم صورت شخصی را که ده سال پیش او را دیده ایم به یاد آوریم و هنگام یادآوری می یابیم که این همان صورتی است که ده سال پیش دیده ایم. این نشان می دهد که صورت علمی یاد شده از گزند تغییر و تحول مصون بوده و در قید زمان نیست و گر نه چگونه می توانستیم آن را دو باره بعینه در صفحه نفس حاضر کنیم و ادراکش نماییم.

مؤلف رحمته الله علیه در این باره می گوید:

در مورد علم تنها یک نگاه کافی است، اگر باریک بینی کرده و با وجدان صاف بیازماییم، خواهیم دید صورت علمی و تغیر با هم هیچ گونه سازش ندارند؛ به عبارت

فلسفی حیثیت علم غیر از حیثیت تغیر و تحول می‌باشد و با توجه به این‌که موجود مادی عین تغیر و سیلان است، باید قضاوت کرد که سنخ علم غیر از سنخ ماده است. اگر چنان‌چه برای باریکی این نکته ذهن‌تان آماده دریافتنش نباشد، ممکن است حالات مختلفه علم و ادراک را، مانند معرفت و تذکر (شناختن و بیاد افتادن)، در این باب بسنجید. چیزی را که ادراک کرده‌ایم و دو باره ادراک می‌کنیم، می‌فهمیم که مدرک در حال دومی همان مدرک در حال اولی ماست و هم‌چنین چیزی را که ادراک نموده و سپس فراموش کرده یا غفلت می‌ورزیم و دو باره بیادش می‌افتیم، همان اولی بیادمان می‌افتد. اگر چنان‌چه مدرک ما در هر دو حال یک واحد حقیقی نبوده و ثبات و بقایی که حافظ عینیت است نداشت، تحقق معرفت و تذکر معنا نداشت، با این‌که معرفت‌ها و تذکراهایی با مرور هفتاد سال یا کمتر یا بیشتر داریم که در ظرف این مدت‌ها اعصاب و مغز با همه محتویات مادی خود چندین بار تا آخرین جزء مادی خود تغییر و تبدیل یافته‌اند.^۱

حضور معلوم نزد عالم

از آن‌چه گذشت دانسته می‌شود که حصول معلوم برای عالم، نوع خاصی از حصول است؛ یعنی حصول یک امر مجرد است نزد عالم، نه حصول یک پدیده مادی متغیر و متحول. این نوع حصول، اصطلاحاً «حضور» نامیده می‌شود. بنابراین، «حضور یک شیء نزد شیء دیگر» تنها در صورتی صادق است که آن شیء حاضر، هیچ نحوه تعلقی به ماده نداشته باشد و وجودش بالفعل و خالی از قوه باشد؛ به دیگر سخن: وجودی باشد که حالت منتظره نداشته و آن‌چه را می‌تواند داشته باشد، بالفعل واجد باشد.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۶۹.

تجرد عالم

و مقتضی حضورِ المعلوم: أن يكون العالم الذي يحصل له العلمُ أمراً فعلياً تاماً الفعلية، غير ناقصٍ من جهة التعلق بالقوة، و هو كون العالم مجرداً عن المادة خالياً عن القوة.

فقد بان: أن العلم حضورٌ موجودٌ مجردٌ لموجودٍ مجردٍ؛ سواء كان الحاصل عيناً ما حصل له، كما في علم الشيء بنفسه؛ او غيره بوجه، كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه.

وتبين أيضاً أولاً: أن المعلوم، الذي هو متعلق العلم، يجب أن يكون أمراً مجرداً عن المادة؛ و سيجيء معنى تعلق العلم بالأموال المادية. وثانياً: أن العالم، الذي يقوم به العلم، يجب أن يكون مجرداً عن المادة أيضاً.

ترجمه

حضور معلوم هم چنین اقتضاً دارد عالم - که علم برای او حاصل می‌گردد - یک امر بالفعل با فعلیت کامل باشد و نقصی از جهت تعلق به قوه در آن راه نیابد و این همان مجرد بودن از ماده و خالی بودنش از قوه می‌باشد.

پس روشن گردید که علم، حضور یک موجود مجرد برای موجود مجرد دیگر است، خواه معلوم (آنچه حصول یافته) عین عالم (آنچه معلوم برای او حصول یافته) باشد، مانند علم شیء به خودش و یا به نحوی مغایر با آن باشد، مانند علم شیء به ماهیات خارج از خودش.

و نیز آشکار شد:

اولاً: معلوم که همان متعلق علم است، لزوماً باید مجرد از ماده باشد؛ اما توضیح این که

چگونه علم ما به امور مادی تعلق می‌گیرد، خواهد آمد.^۱
و ثانیاً: عالم نیز که علم قائم به آن است، باید مجرد از ماده باشد.

شرح و تفسیر

چنان‌که در فصل هشتم از بخش ششم گذشت، مجرد صورت‌های علمی مستلزم مجرد عالم است و اساساً معنا ندارد معلوم، مجرد از ماده باشد، اما آن‌چه معلوم برای آن حصول می‌یابد و نزد آن حاضر می‌آید مادی و متحول و متغیر باشد. به‌راستی چگونه یک امر ثابت و پایدار می‌تواند نزد یک امر متحول و ناپایدار، که خودش از خودش غایب است و اجزایش متفرق و گسترده است، حاضر آید؟

از این جا دانسته می‌شود که «حضور معلوم برای عالم» که به معنای «حصول یک امر مجرد برای عالم» است، مقتضی آن است که «عالم» نیز هم چون معلوم، وجودی مجرد از ماده داشته باشد؛ بنابراین می‌توان گفت: علم در حقیقت همان «حضور مجردی برای مجردی» است؛ اعم از آن‌که عالم و معلوم دقیقاً یک شیء باشد - مانند علم شیء به خودش، که در این صورت یک شیء واحد به یک اعتبار عالم است و به اعتبار دیگر معلوم می‌باشد و علم شیء به خودش همان حضور شیء نزد خودش است - و یا آن‌که عالم و معلوم به نحوی مغایر با هم باشند، مانند علم به ماهیات بیرونی.

الفصل الثانی:

ینقسم العلم الحسولی إلى کلی و جزئی

والکلی: ما لا یمتنعُ فرضُ صدقہ علی کثیرین، کالعلمِ بماهیةِ الإنسان، و یسمی «عقلاً» و «تعقلاً»؛ و الجزئی: ما یمتنعُ فرضُ صدقہ علی کثیرین، کالعلمِ بهذا الإنسانِ بنوعٍ من الاتصالِ بمادّته الحاضرة، و یسمی «علماً إحساسیاً»، و کالعلمِ بالإنسانِ الفردِ من غیرِ حضورِ مادّته، و یسمی «علماً خیالیاً»، و عدُّ هذین القسمین ممتنعَ الصدقِ علی کثیرینَ إنّما هو من جهةِ اتصالِ أدواتِ الاحساسِ بالمعلومِ الخارجی فی العلمِ الاحساسی، و توقّفِ العلمِ خیالیِ علی العلمِ الاحساسی؛ و إلا فالصورةُ الذهنیةُ، کیفما فرضت، لا تأبى أن تصدقَ علی کثیرین.

ترجمه

کلی آن است که فرض انطباقش بر موارد متعدد محال نباشد؛ مانند علم به ماهیت انسان و آن را عقل و تعقل نامند و جزئی آن است که فرض انطباقش بر موارد متعدد محال باشد؛ مانند علم به این انسان خاص همراه با نوعی ارتباط با ماده خارجی آن که حضور دارد و به آن علم احساسی گویند؛ و نیز مانند علم به یک فرد انسان بدون حضور ماده آن، که علم خیالی نامیده می شود. البته محال شمردن انطباق این دو علم بر موارد

متعدد، به خاطر آن است که در علم احساسی ادوات احساس با معلوم خارجی تماس دارند و علم خیالی نیز متوقف بر علم احساسی می‌باشد؛ وگرنه صورت ذهنی، به هر شکل فرض شود، از انطباق بر موارد متعدد ابا ندارد.

شرح و تفسیر

کلی و جزئی

- چنان‌که دانستیم - علم به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: علم حصولی و علم حضوری. باید دانست که علم حصولی نیز به نوبه خود بر دو قسم است: علم حصولی کلی و علم حصولی جزئی.

تعریف کلی: کلی تصویری است که عقل از «فرض» صدق آن بر موارد متعدد ابا و امتناع ندارد؛ مانند صورت ذهنی سفید، سیاه، انسان، حیوان و امثال آن. مقصود از «فرض» در عبارت فوق همان «تجویز» است؛ بنابراین، کلی تصویری است که عقل فی نفسه صدق آن بر موارد متعدد را تجویز می‌کند؛ به دیگر سخن: کلی مفهومی است که بتواند نمایشگر اشیا یا اشخاص متعددی را نشان دهد، خواه بالفعل در خارج مصادیق فراوان داشته باشد، مانند مفهوم عقلی انسان، یا آن‌که تنها یک مصداق داشته باشد و تحقق مصادیق دیگر برای آن ممکن باشد، مانند خورشید و یا ممتنع باشد، مانند مفهوم «واجب الوجود بالذات» و یا آن‌که هیچ مصداقی در خارج نداشته باشد، خواه امکان آن‌که مصداقی پیدا کند وجود داشته باشد، مانند سیمرغ و یا آن‌که تحقق حتی یک مصداق برای آن نیز ممتنع و محال باشد، مانند: مفهوم اجتماع نقیضین. علم کلی را «عقل» و یا «تعقل» می‌نامند.

تعریف جزئی: جزئی تصویری است که عقل صدق آن بر بیش از یک مورد را تجویز نمی‌کند؛ به دیگر بیان: جزئی ادراکی است که تنها نشان دهنده یک موجود می‌تواند باشد. صورت جزئی، صورت ذهنی است که خودش فی نفسه قابلیت

انطباق بر بیش از یک مصداق را ندارد، صورت‌های جزئی، خود بر دو دسته‌اند: «صورت‌های حسی» و «صورت‌های خیالی» که شرحش خواهد آمد.

دو نکته:

۱- چنان‌که گذشت - مقسم کلی و جزئی، «علم حصولی» است، نه مطلق علم؛ یعنی کلیت و جزئیت تنها در مورد «علم حصولی» مطرح می‌شود. علت این امر آن است که این تقسیم به لحاظ نحوه صدق علم و ادراک بر محکی خود است و این‌که آیا علم و ادراک قابلیت انطباق و حمل بر مصادیق متعدد را دارد یا ندارد. و - چنان‌که می‌دانیم - مسئله صدق، حمل و انطباق تنها در مورد علم حصولی، که از مفاهیم و صورت‌های علمی تشکیل می‌یابد، موضوعیت پیدا می‌کند، نه در مورد علوم حضوری، که از آن جهت که علوم حضوری‌اند، اساساً از سنخ مفهوم نبوده و حکایت از خارج ندارند و بر چیزی حمل نمی‌شوند. چراکه در علم حضوری، معلوم با وجود خارجی خود و بدون وساطت هیچ مفهوم و صورت ادراکی، نزد مدرک حاضر می‌آید.

۲- نکته دیگر این‌که: این تقسیم اختصاص به تصورات دارد و شامل تصدیقات نمی‌شود؛ از این رو، مناسب بود این فصل در پی فصل هفتم، که عهده‌دار تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق است، آورده می‌شد.

علم حسی و علم خیالی

- چنان‌که اشاره شد - علم جزئی بر دو قسم است: تصور حسی و تصور خیالی. تصور حسی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در اثر ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی در لوح نفس حاصل می‌گردد. به دیگر سخن: تصور حسی همان صورتی است که از اشیای مادی در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنج‌گانه یا بیشتر، در ذهن منعکس می‌شود، مثلاً هم‌اکنون

که خواننده گرامی چشم گشوده و این خطوط را در برابر دیدگان خود قرار داده است و آنها را نظاره می‌کند، تصویری از این کلمات در ذهنش پدیدار می‌گردد و این تصویر، همان حالت خاصی است که خواننده این کلمات حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند. هم‌چنین ادراکی که هنگام استماع سخنان یک سخنران در خود می‌یابیم و یا طعمی که هنگام قرار گرفتن لقمه غذا در دهان می‌چشیم و یا بویی که هنگام استشمام رائحه یک گل درک می‌کنیم، همه ادراک حسی‌اند.

اما تصور خیالی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست، توضیح این‌که: پس از پیدایش صورت حسی در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه خیال پدید می‌آید و در پی ناپدید گشتن صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هرگاه انسان بخواهد، آن صورت را احضار کرده و آن شیء خارجی را دوباره تصور می‌کند.

تفاوت‌های صورت حسی با صورت خیالی عبارت است از:

- ۱- صورت حسی غالباً و در حال عادی روشن‌تر از صورت خیالی است.
- ۲- صورت حسی همیشه با وضع (= نسبت مخصوص با اجزای مجاور) و جهت خاص (در طرف چپ یا راست یا پیش‌رو یا پشت سر و غیر آن) و نیز در مکان خاص احساس می‌شود؛ فی‌المثل آدمی هرگاه چیزی را می‌بیند آن را در جای معین و در جهت معین و در محیط خاصی مشاهده می‌کند. اما اگر بخواهد همان شیء را تخیل کند می‌تواند آن را به تنهایی پیش نظر خود مجسم سازد، بدون آن‌که آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید.

۳- ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط اندام‌های حسی و قوای حاسه با خارج است و پس از قطع ارتباط با خارج و فاصله کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود، اما ادراک خیالی در بقای خود نیازی به تداوم ارتباط با خارج ندارد؛ از

این رو، ادراک حسی بیرون از اختیار شخص ادراک کننده است؛ مثلاً آدمی معمولاً نمی‌تواند چهره کسی را که حضور ندارد، ببیند، یا سخنش را بشنود، یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید، اما همه اینها راه‌رگه بخواهد با میل و اراده خود می‌تواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

چرا «علم حسی» و «علم خیالی» جزئی است؟

در فصل گذشته - آن‌جا که بر حضوری بودن علم انسان به نفس خود، برهان اقامه کردیم - و نیز پیش‌ترها - در فصل هفتم از بخش پنجم که در باره کلیت و جزئیت بحث کردیم - گفتیم که صورت‌های ذهنی همگی، اموری کلی و قابل انطباق بر مصادیق کثیراند و اساساً وجود ذهنی با ویژگی کلیت عجین است. «کلیت یک ویژگی ذهنی است که در ذهن بر ماهیت عارض می‌شود، چرا که وجود خارجی و عینی مساوق با شخصیت است و ابای از اشتراک دارد. بنابراین، کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت است؛ همان‌گونه که جزئیت و تشخیص از لوازم وجود خارجی می‌باشد»^۱.

اما این‌که علم حسی و علم خیالی را از اقسام علم جزئی به‌شمار آوردیم و صدق آن بر بیش از یک مورد را محال دانستیم، تنها بدین لحاظ است که در علم حسی اندام و قوای حس، با ماده معلوم خارجی اتصال و ارتباط دارد و علم خیالی نیز مسبوق و متوقف بر علم حسی می‌باشد و به واسطه حس با معلوم خارجی ارتباط می‌یابد. و چون این اتصال و ارتباط با خارج، همانند نفس خارج، امری شخصی است، هرگاه صورت ذهنی همراه با اتصال و ارتباطش با خارج اعتبار گردد، جزئی خواهد بود و تنها بر همان معلوم خارجی که آن ارتباط ویژه را با آن دارد منطبق خواهد گشت، چرا که آن اتصال خاص هرگز میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی دیگر برقرار

۱. نهایة الحکمه، فصل سوم از مرحله پنجم.

نمی‌گردد و به همان مورد معین اختصاص خواهد داشت.
و اگر ارتباط و اتصال اندام و قوای حس با ماده معلوم خارجی لحاظ نشود، صورت علمی، خواه حسی باشد و خواه خیالی یا غیر آن باشد، فی حد نفسه و با نظر به خودش قابل صدق بر موارد متعدد خواهد بود.

مثلاً اگر به یک نسخه از کتاب *بداية الحكمة* نگاه کنیم، صورت حسی که از آن کتاب در ذهن تشکیل می‌شود، فی حد نفسه کلی است و نه تنها بر همان نسخه‌ای که هم اکنون در برابر دیدگان ما قرار دارد منطبق می‌گردد، بلکه بر هر نسخه دیگری که دارای ویژگی‌های ظاهری مشابهی باشد، نیز منطبق می‌شود. اما اگر این صورت حسی را همراه با ارتباط خاصی که میان آن و نسخه معینی که هم اکنون در برابر دیدگان ما قرار دارد، در نظر بگیریم، تنها بر همان نسخه صدق خواهد کرد، زیرا صورت حسی مورد نظر این ارتباط خاص را با هیچ کتاب دیگری پیدا نخواهد کرد، اگرچه از هر جهت شبیه آن باشد.

ادلة تجرد صورت علمی

والقسمان جميعاً مجردان عن المادة، لما تقدم: من فعلية الصورة العلمية في ذاتها وعدم قبولها للتغير.

وأيضاً: الصورة العلمية، كيفما فرضت، لا تمتنع عن الصدق على كثيرين، و كل أمر مادي متشخص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.

وأيضاً: لو كانت الصورة الحسية أو الخيالية مادية، منطبعة بنوع من الانطباع في جزء بدني، لكانت منقسمة بانقسام محلها، و لكان في مكان و زمان، و ليس كذلك؛ فالعلم لا يقبل القسمة، و لا يشار إليه إشارة وضعية مكانية، و لا أنه مقيد بزمان، لصحة تصورنا الصورة المحسوسة في وقت، بعد أمد بعيد، على ما كانت عليه، من غير تغيير فيها؛ و لو كانت مقيدة بالزمان لتغيرت بتقصيه.

ترجمه

این دو قسم هر دو مجرد از ماده‌اند، چون گفتیم^۱: صورت علمی ذاتاً، بالفعل و تغییرناپذیر می‌باشد.

و نیز صورت علمی به هر شکلی فرض شود، انطباقش بر موارد متعدد محال نخواهد بود، حال آن‌که هر امر مادی دارای تشخیص بوده و انطباقش بر بیش از یک شخص محال می‌باشد.

هم‌چنین اگر صورت حسی یا خیالی مادی بوده و به نحوی در یک جزء بدنی نقش یافته بودند، باید همراه با تقسیم محلشان تقسیم شده و مکان و زمان خاصی داشته باشند، حال آن‌که چنین نیستند، زیرا علم، تقسیم‌پذیر نیست و اشاره‌مکانی به آن نمی‌شود و مقید به زمان هم نمی‌باشد. چون ما می‌توانیم صورتی را که در زمان خاصی احساس کرده‌ایم، پس از سپری شدن یک زمان طولانی، به همان صورت و بدون هیچ تغییری در آن، دوباره تصورش کنیم و اگر آن صورت مقید به زمان بود، با گذشت آن زمان لزوماً تغییر می‌کرد.

شرح و تفسیر

صورت‌های علمی، مطلقاً - خواه عقلی باشند و خواه خیالی یا حسی - اموری مجرد و غیر مادی‌اند. مؤلف رحمته‌الله سه برهان برای اثبات این مدعا اقامه می‌کند، که در همه آنها بر این نکته تکیه شده است که صورت‌های علمی خواص عمومی ماده را ندارند و از این رو نمی‌توان آنها را اموری مادی به شمار آورد.

برهان اول: این برهان، همان دلیلی است که در فصل پیشین بدان اشاره شد و آن

این‌که:

۱- علم و ادراک، از آن جهت که علم و ادراک است، قابلیت تغییر و تحوّل ندارد و نمی‌تواند از حالت فعلی خود به حالت جدیدی درآید؛ به دیگر سخن: علم و ادراک، حالت منتظره ندارد.

۲- هر پدیده مادی، پیوند با ماده، قوه و استعداد دارد؛ از این رو قابلیت تغییر و تحوّل در آن وجود دارد و می‌تواند از حالی به حالی دیگر درآید.
بنابراین، علم و ادراک، امری غیر مادی است.

برهان دوم: این برهان نیز مبتنی بر دو مقدمه است.

۱- صورت‌های علمی - خواه عقلی باشند، خواه حسی و یا خیالی - فی حدّ نفسه قابل انطباق بر کثیرین می‌باشند و می‌توانند بر موارد عدیده انطباق یابند؛ در یک کلمه، صورت علمی مطلقاً امری کلی است.

۲- امور مادی همگی جزئی و مشخص‌اند و جز بر یک فرد، انطباق نمی‌یابند. این مقدمه، امری بدیهی و روشن است و نیاز به اثبات ندارد.

از این جا دانسته می‌شود که صورت‌های علمی مادی نیستند.

برهان سوم: حاصل برهان سوم آن است که:

۱- امور مادی اولاً انقسام پذیرند، و ثانیاً زمان‌مندند و ثالثاً مکان‌مند می‌باشند.

۲- صورت‌های علمی هم نه انقسام پذیرند، نه زمان‌مندند و نه مکان‌مند می‌باشند.
بنابراین، صورت‌های علمی را نمی‌توان اموری مادی به شمار آورد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این دلیل خود قابل تحلیل به سه برهان جداگانه است و در واقع سه برهان است که به صورت فشرده و در قالب یک دلیل بیان شده است. توضیح مقدمات این برهان را ذیلاً از نظر می‌گذرانیم:

توضیح مقدمه نخست: هر امر مادی، خواه جوهر باشد و خواه عرض، قابل انقسام است؛ یعنی می‌توان آن را به دو یا چند جزء دیگر تبدیل کرد؛ به گونه‌ای که کل آن دیگر باقی نماند. این قابلیت انقسام در مورد کم، اولاً و بالذات است و در مورد جوهر

جسمانی و سایر اعراض آن، ثانیاً و بالتبع می‌باشد. هم‌چنین هر امر مادی - از آن‌جا که پیوسته در حال تغییر و تحول بوده و دارای یک وجود سیال و تدریجی است، به ویژه براساس حرکت جوهری که پیش از این به اثبات رسید - وجودش مقید به زمان و منطبق بر زمان می‌شد. و سرانجام هر امر مادی قابل اشاره حسی است و می‌توان آن را به مکان خاصی نسبت داد. اینها ویژگی‌های مشترک میان همه امور مادی است.

توضیح مقدمه دوم: اولاً: علم از آن جهت که علم است، انقسام‌پذیر نیست؛ یعنی نمی‌توان آن را فی‌المثل دو نیم یا سه قسمت نمود. این حقیقت در مورد صورت‌های عقلی و نیز معانی جزئی روشن و واضح است و در مورد صورت‌های مقداری نیز توضیحش آن است که وقتی مثلاً تصویر چوب یک متری را در ذهن خود به دو نیم تقسیم می‌کنیم، در حقیقت دو صورت علمی دیگر را در کنار آن صورت نخستین به وجود آورده‌ایم، نه آن‌که صورتی که از چوب یک متری داریم به دو صورت ذهنی کوچک‌تر تقسیم شده باشد. به شهادت آن‌که ما پس از این عمل به ظاهر تقسیم، این دو نیمه را با آن کل مقایسه می‌کنیم و حکم می‌کنیم که مثلاً مجموع این دو نیمه مساوی است و با آن کل پیش از آن‌که تقسیم شود و این حکم و سنجش تنها در صورتی امکان‌پذیر است که صورت نخستین باقی باشد. این نشان می‌دهد که صورت نخستین تقسیم نشده است، بلکه دو صورت کوچک‌تر از آن در لوح نفس ایجاد شده و همین، زمینه توهّم تقسیم شدن آن را فراهم آورده است.

ثانیاً: علم حقیقتی است که مقید به زمان نمی‌باشد، دلیل آن‌که ما یک حادثه جزئی را، که در زمان خاصی روی داده است، با حفظ عینیت و تطابق کامل، در هر زمانی می‌توانیم ادراک کنیم؛ چنان‌که حادثه‌ای را که سال‌ها پیش دیده‌ایم، دوباره یادآور می‌شویم و همان را بعینه در ضمیر خود حاضر می‌کنیم. اگر آن ادراک مقید به زمان بود، همراه با گذشت زمان، در آن تغییر و تحول روی می‌داد. در این‌جا دو مطلب است که می‌توان مستقل از هم مطرح کرد:

۱- انسان دارای قوه‌ای به نام حافظه است و یکی از خواص حافظه بازشناسی است؛ یعنی تشخیص آن‌که این صورتی که هم‌اکنون یادآوری شد، عیناً همان ادراکی است که مدت‌ها پیش صورت پذیرفته است، و ادراک تازه‌ای نیست.

این رویداد را هرگز نمی‌توان با نظریه مادی بودن ادراکات توجیه نمود، زیرا اگر فرضاً ما مغز را در مقایسه با ادراکات، مانند یک دستگاه ضبط صوت بدانیم، در این صورت تنها دارای این خاصیت خواهد بود که هر وقت نقطه خاصی تحریک شود، ادراکی از هر جهت شبیه ادراک اولی تولید می‌کند؛ همان‌گونه که یک دستگاه ضبط صوت صدایی عیناً شبیه صدای اولی تولید می‌کند، نه عین آن‌را. در صورتی که ما حضوراً در خود می‌یابیم که ذهن ما دارای خاصیت بازشناسی است؛ یعنی تشخیص می‌دهد که: این ادراک فعلی همان ادراک پیشین است و یک تولید جدید و فعل تازه نیست.

۲- مغز با همه محتویات خود تغییر می‌کند و دست‌خوش تحول و تبدل می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که با گذشت چند دهه از عمر انسان، چندین بار ماده مغزی با همه محتویاتش عوض شده و ماده دیگری جایگزین آن می‌شود. به‌طور کلی امور مادی و زمانی وجودشان تدریجی بوده و مشمول تغییر و تحول می‌باشد. اما ما می‌بینیم که خاطرات نفسانی انسان، اعم از تصورات و تصدیقات، هم‌چنان در یاد انسان می‌ماند و اگر اینها اموری مادی و زمان‌مند بودند، قهراً مشمول تغییر و تحول می‌شدند.^۱

ثالثاً: ویژگی سوم علوم و ادراکات آن است که مکان‌مند نبوده و قابل اشاره حسی نمی‌باشند؛ یعنی نمی‌توان به آنها در یک مکان خاص اشاره کرد. این ویژگی نیز بدیهی است و با تأمل در علوم و ادراکات خود، به آن تصدیق خواهیم کرد.

۱. ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۷۵، ۷۶.

پاسخ به دو شبهه

وما يتوهم؛ في مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم.
 وأما توسط أدوات الحس في حصول الصورة المحسوسة، و توقُّف الصورة الخيالية على ذلك، فأنما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية؛ و تفصيل القول في علم النفس.

ترجمه

چه بسا توهم شود که: پیدایش علم، مقارن با زمان خاصی می‌باشد. ولی باید دانست که شرایط پیدایش استعداد حصول علم، مقارن با زمان است، نه خود علم. هم‌چنین وساطت آلات احساس در پیدایش صورت محسوس و توقف صورت خیالی بر آن، فقط برای تحقق یافتن استعداد خاصی است برای نفس، تا با آن بتواند صورت علمی را به وجود آورد، که تفصیل آن مربوط به علم نفس (روان‌شناسی) می‌باشد.

شرح و تفسیر

چند شبهه و پاسخ آنها

شبهه نخست: در برهان اخیر به این مطلب اشاره شد که صورت‌های علمی، مقید به زمان نیستند و نمی‌توان آنها را اموری زمانی به شمار آورد. مستشکل در برابر این سخن، می‌گوید: علوم، به ویژه علوم حسی، امور منطبق بر زمان‌اند، زیرا در زمان خاصی حادث می‌شوند و در زمان خاصی نیز زایل می‌گردند؛ مثلاً صورت حسی که من از حرکت شخص خاصی دارم، در زمان شروع حرکت وی حادث می‌شود و پس از پایان آن حرکت، پایان می‌یابد. من خورشید را وقتی می‌بینم (صورت حسی آن در من تحقق می‌یابد) که سرم را بالا کنم و به آن چشم بدوزم؛ در این زمان است که آن را

می بینم و قبل یا بعد از آن، صورت حسی آن در من نیست. به طور کلی انسان امور مادی را در زمان وجود و تحقق آنها احساس می کند و این احساس مقارن و هم زمان با تحقق آنها می باشد. پس چگونه می توان گفت: علم مطلقاً مقید به زمان نیست.

پاسخ به شبهه نخست: مؤلف رحمته الله علیه در پاسخ به این شبهه می گوید: آنچه مقید به زمان است در واقع شرایط حصول استعداد برای ادراک این امور است، نه خود علم. احساس حرارت آتش و یادیدن چهره دوست خود و یاشنیدن صدای یک شخص، منوط به شرایطی است، که اینها اموری مادی اند و لذا مقید به زمان می باشند، اما آنچه از پس این شرایط، تحقق می یابد، امری مجرد و غیر مادی است.

شبهه دوم: برخی برای اثبات مادی بودن صورت های علمی و به ویژه صورت های حسی، به این بیان تمسک جسته اند که: ادراک حسی تنها در صورتی حاصل می شود که چشم و گوش باشد و آن گاه یک سری فعل و انفعالات مادی خاصی صورت پذیرد؛ مثلاً امواجی از شیء مرئی در چشم منعکس شود و تأثیر خاصی بر روی اعصاب چشم گذارد. هم چنین در دانش فیزیولوژی به اثبات رسیده است که قسمت هایی از مغز به علم اختصاص دارد؛ به گونه ای که در صورت صحت و سلامت آن قسمت از مغز، علم نیز برقرار است و در صورت اختلال در آن، علم نیز مختل می گردد و اینها همه نشان می دهد که علم و ادراک حسی و به تبع آن ادراک خیالی و عقلی، اموری مادی اند.

پاسخ به شبهه دوم: باید توجه داشت که ما منکر حقایقی که در علم فیزیولوژی و غیر آن به اثبات رسیده نیستیم و توقف ادراک حسی و غیر حسی را بر حصول یک سری ابزار و آلات مادی و وقوع فعل و انفعالات خاص می پذیریم، اما می گوئیم همه اینها برای آن است که در نفس استعداد حصول علم و ادراک پدید آید و علم و ادراک هرگز یک امر مادی نتواند بود، چرا که خصوصیات و ویژگی های امور مادی را ندارد و - چنان که مؤلف رحمته الله علیه - آورده است:

ما از این بیان - که خلاصه آن انجام یافتن یک عمل فیزیکی است در انسان در موقع ادراک - حتی یک جمله را نمی‌خواهیم ادراک نماییم... بسیار شگفت‌آور است، این دانشمندان مورد نزاع را از بیخ فراموش کرده و مورد قبول و تسالم راهی به رخ خصم می‌کشند.

کسی نمی‌خواهد بگوید هنگام ادراک در انسان خواص مادی مربوط موجود نمی‌شود. کسی نمی‌خواهد بگوید جانوران زنده و من جمله انسان هنگام ادراک و فکر، سلسله اعصاب یا مغز را به کار نمی‌اندازند...، ولی حقیقت را نیز نمی‌شود نادیده انگاشت که ادراکات و افکار پهناور ما، با این‌که هیچ‌کدام از خواص ضروری ماده را - مانند: اجزا، انقسام، تحول و شخصیت - ندارد، چگونه می‌توانند مادی بوده باشند؟^۱

صورت عقلی از صورت حسی یا خیالی برکنده نمی‌شود

ومما تقدم يظهر ان قولهم:

«إِنَّ التَّعْقُلَ إِنَّمَا هُوَ بِتَقْشِيرِ المَعْلُومِ عَنِ المَادَّةِ وِ الأَعْرَاضِ المَشْخَصَةِ لَهُ حَتَّى لَا يَبْقَى إِلَّا المَاهِيَّةُ المَعْرَاةُ عَنِ القُشُورِ، كَالإنْسَانِ المَجْرِدِ عَنِ المَادَّةِ الجِسمِيَّةِ وِ المَشْخَصَاتِ الزَّمَانِيَّةِ وِ المَكَائِيَّةِ وِ الوَضْعِيَّةِ وِ غَيْرِهَا، بِخِلَافِ الإحْسَاسِ المَشْرُوطِ بِحُضُورِ المَادَّةِ وِ اِكْتِنَافِ الأَعْرَاضِ وِ الهَيْئَاتِ الشَّخْصِيَّةِ، وِ الخِيَالِ المَشْرُوطِ بِبَقَاءِ الأَعْرَاضِ وِ الهَيْئَاتِ المَشْخَصَةِ، مِنْ دُونِ حُضُورِ المَادَّةِ»، قَوْلٌ عَلَى سَبِيلِ التَّمْثِيلِ لِلتَّقْرِيبِ، وِ إِلَّا فَالْمَحْسُوسُ صُورَةٌ مَجْرَدَةٌ عِلْمِيَّةٌ، وِ اشْتِرَاطُ حُضُورِ المَادَّةِ وِ اِكْتِنَافِ الأَعْرَاضِ المَشْخَصَةِ لِحْصُولِ الاسْتِعْدَادِ فِي النَفْسِ لِلاَحْسَاسِ، وِ كَذَا اشْتِرَاطُ اِكْتِنَافِ المَشْخَصَاتِ لِلتَّخَيُّلِ، وِ كَذَا اشْتِرَاطُ التَّقْشِيرِ فِي التَّعْقُلِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى اشْتِرَاطِ تَخَيُّلِ أَزِيدَ مِنْ فَرْدٍ وَاحِدٍ فِي حُصُولِ اسْتِعْدَادِ النَفْسِ لِتَعْقُلِ المَاهِيَّةِ الكَلِّيَّةِ، المَعْبَرِ عَنْهُ بِانْتِزَاعِ الكَلِّيِّ مِنَ الْاِفْرَادِ.

ترجمه

از آنچه گذشت روشن می‌گردد این‌که گفته‌اند:

«تعقل، با بیرون آوردن معلوم از پوسته ماده و اعراض تشخیص دهنده به آن تحقق می‌یابد؛ به گونه‌ای که جز ماهیت برهنه از این پوسته‌ها چیزی باقی نماند؛ مانند انسان جدا شده از ماده جسمانی و خصوصیات زمانی و مکانی و وضعی و غیر آن، برخلاف احساس، که مشروط به حضور ماده و همراهیش با اعراض و هیئت‌های خاص است؛ و نیز برخلاف خیال، که مشروط به بقای اعراض و هیئت‌های خاص بدون حضور ماده است.»

کلامی تمثیل‌گونه است که برای نزدیک کردن مطلب به اذهان ناآشنایان با فلسفه گفته شده است؛ وگرنه آنچه محسوس ماست، یک صورت علمی مجرد است و حضور ماده و همراهیش با اعراض تشخیص دهنده، شرط پیدایش استعداد احساس کردن در نفس می‌باشد؛ و نیز همراهی با مشخصات، در حقیقت، شرط حصول استعداد تخیل کردن است؛ و هم‌چنین ذکر بیرون آوردن معلوم از پوسته ماده و اعراض تشخیص دهنده آن به عنوان شرط تعقل، برای نشان دادن آن است که آمادگی نفس برای تعقل ماهیت کلی - که به آن، انتزاع کلی از فرد گفته می‌شود - مشروط به تخیل بیش از یک فرد می‌باشد.

شرح و تفسیر

بسیاری از فلاسفه پیش از صدرالمتهلین، مراتب علم و ادراک را بدین شکل تبیین می‌کردند که: ادراک ابتدا از راه احساس حاصل می‌شود؛ بدین نحو که معلوم خارجی از راه حواس، توأم با فعل و انفعالات خاص به انسان منتقل می‌گردد و صورت علمی در مرتبه ادراک حس مشروط به حضور ماده و اعراض تشخیص دهنده است و خود نیز پدیده‌ای مادی می‌باشد. در مرتبه تخیل، همان صورت‌های محسوس مادی در ذهن حضور می‌یابد، اما بدون ماده خارجی؛ یعنی صورت

محسوس باز هم بیشتر تلطیف یافته و به مجرد نسبی می‌رسد. در مرتبه تعقل که علم به ماهیات و مفاهیم کلی است، همان صورت خیالی باز هم مجردتر از خصوصیات فردی و شخصی شده و به طوری در ذهن حضور می‌یابد که بر افراد بسیار قابل انطباق است. پس کلی از طریق تجرید امر مادی جزیی به وجود می‌آید.

مؤلف رحمه الله در این قسمت، کلام این حکما را نقل کرده و آن را حمل بر تشبیه و مجازگویی می‌کند، که برای نزدیک ساختن مطلب به ذهن مبتدی بیان شده است. حاصل این کلام آن است که: احساس مشروط به دو چیز است:

- ۱- حضور ماده نزد اندام‌های احساس؛ مثلاً تا ماده کتاب در برابر دیدگان من نباشد، نمی‌توانم آن را بینم، و یا آن را لمس کنم.
- ۲- همراه بودن معلوم با اعراض تشخیص دهنده.

در تخیل تنها شرط دوم معتبر است، لذا می‌توان چهره یک دوست را که هم‌اکنون در حضور ما نیست، در ذهن آورد و یا منظره‌ای را که قبلاً دیده‌ایم و اکنون از ما غایب است، تخیل نماییم. اما ادراک عقلی، هیچ یک از دو شرط فوق را ندارد. این ادراک از طریق تفسیر^۱ و جدا ساختن معلوم از ماده و دیگر اعراض تشخیص دهنده‌ای که همراه با معلوم است، صورت می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که فقط ماهیت برهنه از همه پوسته‌ها و عوارض باقی می‌ماند؛ مثلاً ما وقتی به ادراک عقلی انسان دست می‌یابیم که افراد متعددی از آن را یافته باشیم و سپس این افراد را که اولاً مقترن با ماده‌اند، و ثانیاً همراه با عوارض ویژه خود می‌باشند - هر کدام رنگ خاص، وزن خاص، طول و عرض و عمق خاص، شکل خاص و هزاران ویژگی خاص خود را دارد - از آن ماده و عوارض جدا سازیم.

این بیان موهم آن است که صورت حسی همان شیء مادی همراه با عوارض

۱. «قشر» به معنای پوسته است و «تفسیر» به معنای «پوست کندن» می‌باشد. گویا به هنگام ادراک عقلی، پوسته‌های معلوم از آن کنده می‌شود و ماهیت صرف و خالص از آن جدا می‌گردد.

تشخص دهنده است که نزد ادوات حس حاضر آمده و مورد شناسایی قرار گرفته است و هنگام ادراک خیالی، آن معلوم از ماده تجرید می‌شود و تنها همراه با عوارض مورد شناسایی قرار می‌گیرد و سرانجام هنگام تعقل، همان معلوم، که تا به حال با عوارض تشخص دهنده همراه بوده است، از آن عوارض تجرید می‌شود و به صورت ماهیت لخت و برهنه در می‌آید و بدین نحو قابلیت انطباق بر موارد متعدد در آن پدید می‌آید.

اما حقیقت آن است که محسوس بالذات و نیز صورت خیالی، هر دو مجرد از ماده‌اند و شرایط یاد شده - مانند حضور ماده نزد اندام‌های حسی و توأم بودن با اعراض تشخص دهنده - فقط برای آن است که استعداد و آمادگی برای ادراک حسی و خیالی در نفس پدید آید.

هم‌چنین صورت عقلی، چیزی نیست که از صورت حسی و یا خیالی کنده شده باشد و از آن انتزاع شود، بلکه صورت مستقلی است که در نفس ادراک می‌شود. برای آن‌که نفس مستعد ادراک یک صورت عقلی شود، باید از پیش افرادی از آن ماهیت را ادراک کرده باشد و تعبیر به «تقشیر» که در لسان حکما آمده است، شاید اشاره به همین امر باشد.

یک نکته

در این جا باید یادآور شد که صورت حسی و خیالی، اگرچه مجرد از ماده است، اما تجردشان از قبیل مجرد مثالی است و - چنان‌که خواهد آمد - موجوداتی که دارای تجرد مثالی‌اند، در عین حال که مجرد از ماده‌اند، واجد برخی از آثار و عوارض ماده می‌باشند؛ مانند رنگ، شکل و کمیت، بنابراین، نمی‌توان اکتناف و همراهی با اعراض تشخص دهنده را فقط شرط پیدایش استعداد برای احساس و تخیل در نفس دانست؛ آن‌گونه که حضور ماده، شرط پیدایش استعداد برای احساس در نفس می‌باشد.

عوامل کلی وجود

وتَبَيَّنَ مِمَّا تَقَدَّمَ أَيضاً: أَنَّ الوجودَ يَنقَسِمُ، من حيثُ التَّجَرُّدِ عَنِ المَادَّةِ وِ عَدَمِهِ، إِلَى ثَلَاثَةِ عَوَالِمَ كَلِّيَّةٍ: أَحَدُهَا: عَالَمُ المَادَّةِ وِ القُوَّةِ؛ وَ الثَّانِي: عَالَمُ التَّجَرُّدِ عَنِ المَادَّةِ دُونَ آثَارِهَا، مِنَ الشَّكْلِ وِ المَقْدَارِ وِ الوَضْعِ وِ غَيْرِهَا، فِيهِهِ الصُّورُ الجِسْمَانِيَّةُ وِ أَعْرَاضُهَا وِ هَيْئَاتُهَا الكِمَالِيَّةُ مِنْ غَيْرِ مَادَّةٍ تَحْمِلُ القُوَّةَ وِ الانفِعَالَ، وَ يَسْمَى «عَالَمَ المِثَالِ» وَ «الْبَرزَخِ» بَيْنَ عَالَمِ العَقْلِ وِ عَالَمِ المَادَّةِ؛ وَ الثَّلَاثُ: عَالَمُ التَّجَرُّدِ عَنِ المَادَّةِ وِ آثَارِهَا، وَ يَسْمَى عَالَمَ العَقْلِ.

وَ قد قَسَمُوا عَالَمَ المِثَالِ إِلَى: المِثَالِ الأَعْظَمِ القَائِمِ بِذَاتِهِ، وَ المِثَالِ الأَصْغَرِ القَائِمِ بِالنَّفْسِ، الَّذِي تَتَصَرَّفُ فِيهِ النَّفْسُ كَيْفَ تَشَاءُ بِحَسَبِ الدَّوَاعِي المِخْتَلِفَةِ الحَقَّةِ وِ الجَزَائِفِيَّةِ، فَتَأْتِي أحياناً بِصُورٍ حَقَّةٍ صَالِحَةٍ وِ أحياناً بِصُورٍ جَزَائِفِيَّةٍ تَعَبُّ بِهَا. وَ العَوَالِمُ الثَّلَاثَةُ المَذْكُورَةُ مَرْتَبَةٌ طَوِلاً؛ فَأَعْلَاهَا مَرْتَبَةٌ، وَ أَقْوَاهَا وِ أَقْدَامُهَا وَجُوداً، وَ أَقْرَبُهَا مِنَ المَبْدِئِ الأوَّلِ، تَعَالَى، عَالَمُ العُقُولِ المَجْرَدَةِ، لِتَمَامِ فَعْلِيَّتِهَا وَ تَنْزُّهِ ذَوَاتِهَا عَنِ شُوبِ المَادَّةِ وِ القُوَّةِ؛ وَ يَلِيهِ عَالَمُ المِثَالِ، المِتَنَزَّهُ عَنِ المَادَّةِ دُونَ آثَارِهَا؛ وَ يَلِيهِ عَالَمُ المَادَّةِ مَوْطِنُ كُلِّ نَقْصٍ وَ شَرٍّ، وَ لا يَتَعَلَّقُ بِمَا فِيهِ عِلْمٌ إِلاَّ مِنْ جِهَةٍ مَا يَحَاذِيهِ مِنَ المِثَالِ وِ العَقْلِ.

ترجمه

از آن چه گذشت نتیجه می گیریم: وجود از جهت تجرد و عدم تجرد از ماده، به سه عالم کلی تقسیم می شود:

۱ - عالم ماده و قوه.

۲ - عالمی که از ماده مجرد است، اما آثار ماده را (شکل، مقدار، موقعیت و غیر آن) دارا می باشد و لذا در این عالم صورت های جسمانی و اعراض و هیئت های کمالی آن وجود دارند، بدون ماده ای که حامل قوه و انفعال باشد و آن را عالم مثال و برزخ بین عالم

عقل و عالم ماده می‌نامند.

۳- عالم مجرد از ماده و آثار آن، که عالم عقل نامیده می‌شود.

هم‌چنین عالم مثال را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: مثال اعظم که قائم به خود است و مثال اصغر که قائم به نفس می‌باشد و نفس به هر نحو که بخواهد، با انگیزه‌های گوناگون به حق یا گزاف، در آن تصرف می‌کند و لذا گاهی صورت‌های حق و صالحی می‌آورد و گاهی صورت‌های گزافی که با آنها بازی می‌کند.

عوالم سه‌گانه مذکور ترتیب طولی دارند و آن‌که از همه مرتبه‌اش بالاتر و وجودش قوی‌تر و قدیم‌تر و قریب‌تر به مبدأ اول بیشتر است، عالم عقول مجرد می‌باشد، زیرا فعلیتشان کامل و ذاتشان از آمیختگی با ماده و قوه مبرا می‌باشد و پس از آن، عالم مثال قرار دارد، که از ماده منزّه است و نه از آثار آن؛ و پس از آن عالم ماده قرار دارد، که محل هر نقص و شری است و علم به آن‌چه در آن است تعلق نمی‌گیرد مگر از جهت مثال و عقلی که در ازای آن قرار دارد.

شرح و تفسیر

در فصل اول و نیز در همین فصل گفتیم: صورت‌های علمی مجرد از ماده‌اند؛ بدین نحو که صورت‌های حسی و خیالی، مجرد مثالی و صورت‌های عقلی، مجرد عقلی می‌باشند؛ هم‌چنین گفتیم: ادراک حسی مشروط به حضور ماده خارجی است. حال اگر به این مطالب نکته‌ای را، که پیش از این به آن اشاره شد و تفصیلش در فصل دهم خواهد آمد، بیافزاییم و آن این‌که علوم حصولی به علوم حضوری بر می‌گردند و انسان هنگام ادراک حسی و خیالی با صورت‌های مجرد مثالی اتحاد می‌یابد و هنگام ادراک علوم عقلی، با موجوداتی که از مجرد عقلی برخوردارند و قائم به خود می‌باشند، اتحاد می‌یابد، به این نتیجه خواهیم رسید که:

وجود از جهت مجرد از ماده، از سه عالم کلی تشکیل می‌شود: ۱- عالم ماده و قوه.

۲- عالم مثال. ۳- عالم عقل.

از آن جا که در بخش آینده، طی فصول جداگانه‌ای^۱ در باره هر یک از این عوالم و ویژگی‌ها و خصوصیات آنها بحث می‌شود، در این جا به ترجمه متن اکتفا می‌کنیم و فقط چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱- وقتی می‌گوییم «عوالم کلی وجود» و یا می‌گوییم «وجود از سه عالم کلی تشکیل یافته است»، مقصود از «وجود» خصوص «وجود امکانی» بوده و شامل واجب - تعالی - نمی‌شود، زیرا واجب - عز اسمه - را - اگرچه مجرد محض است - نمی‌توان داخل در «عالم عقل» دانست و اساساً اطلاق «عالم» بر او روا نیست، زیرا «عالم» اسم آلت است به معنای «ما يُعَلَّم به». و ما سوی اللّه از آن جهت که آیت و نشانه وجود خداوند است، «عالم» نامیده می‌شود. شاهد این مدعا آن است که مؤلف رحمته آورده است: «و اقربها من المبدأ الاول تعالی، عالم العقول المجردة». این تعبیر نشان می‌دهد وجود خداوند از همه عوالم سه گانه یاد شده بیرون می‌باشد.

۲- مقصود از «کلی» در این جا همان سعه و گستردگی وجودی است و مراد از کلی بودن هر یک از عوالم سه گانه مورد بحث، مشتمل بودن آنها بر وجودهای متعدد و گوناگون است، که هر نوع از آنها عالم جزئی به شمار می‌آید.

۳- پیش از این گفتیم: هر علمی مجرد است و معلوم جز یک موجود مجرد نمی‌تواند باشد. آن گاه این سؤال مطرح شد که چگونه علم به موجوداتی که در عالم ماده است، تعلق می‌گیرد؟ مؤلف در پاسخ می‌گوید: علم مستقیماً به موجودات مادی تعلق نمی‌گیرد و امور مادی را نمی‌توان معلوم بالذات به شمار آورد. تعلق علم به این موجودات به طور غیر مستقیم و به واسطه موجود مجرد مثالی و یا عقلی صورت می‌گیرد که در ازای هر یک از این موجودات مادی قرار دارد.

۱. در فصل ده، یازده و دوازده در باره عالم عقل، در فصل سیزده در باره عالم مثال و در فصل چهارده در باره عالم ماده.

الفصل الثالث:

ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلي و جزئي

والمراد بالكليّ: ما لا يتغيّر بتغيّر «المعلوم بالعرض»، كصورة البناء التي يتصورها البناء في نفسه ليبني عليها، فالصورة عنده على حالها قبل البناء، و مع البناء، و بعد البناء، و إن خرب و انهدم؛ و يسمى «علم ما قبل الكثرة»، و العلوم الحاصلة من طريق العلل كليتة من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيولة الأرض بينه و بين الشمس؛ فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف، و معه، و بعده.

والمراد بالجزئيّ: ما يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، كما إذا علمنا من طريق الابصار بحركة زيد؛ ثم إذا وقف عن الحركة، تغيّرت الصورة العلمية من الحركة إلى السكون؛ و يسمى «علم ما بعد الكثرة».

ترجمه

مراد از «کلی»، علمی است که تحول معلوم بالعرض [مطابق و محکمی صورت علمی] موجب تحول آن نمی شود؛ مانند شکل ساختمان که معمار آن را نزد خود تصور می کند تا بر طبق آن، بنا را بسازد. این شکل، پیش از ساختن بنا و همراه با آن و پس از آن، بر

همان حال باقی می‌ماند، گرچه بنا خراب و منهدم گردد. چنین علمی را علم پیش از کثرت نامند. علوم به دست آمده از راه علل و اسباب یک پدیده، همیشه کلی است و از همین قبیل می‌باشد؛ مانند: آگاهی ستاره‌شناس به این‌که در فلان روز و فلان ساعت تا فلان مدت، ماه گرفتگی به وجود می‌آید و موقعیت منظومه شمسی به گونه‌ای می‌شود که موجب حائل شدن زمین بین ماه و خورشید می‌گردد. این آگاهی، پیش از ماه گرفتگی و همراه با آن و پس از آن، به حال خود باقی خواهد بود.

و مراد از «جزئی» علمی است که با تحول معلوم بالعرض متحول می‌گردد؛ مانند آن‌که از راه دیدن، علم به حرکت کردن کسی پیدا کنیم، که چون او از حرکت بایستد، صورت علمی نیز از حرکت به سکون تبدیل می‌شود و آن را علم پس از کثرت نامند.

شرح و تفسیر

اصطلاحی دیگر در باب کلی و جزئی

در این فصل در مورد اصطلاح دیگری از «کلی و جزئی» - که بیشتر در فلسفه و در کتاب برهان از منطق مطرح است - گفت و گو می‌شود. کلی و جزئی بودن یک علم در این اصطلاح به معنای قابلیت یا عدم قابلیت صدق آن بر کثیرین نیست، بلکه به معنای ثبات و تغیر آن علم است. باید توجه داشت که کلیت و جزئیت در این اصطلاح بیشتر در باب قضایا به کار می‌رود. یعنی علم به یک قضیه، گاهی کلی است و گاهی جزئی می‌باشد؛ خواه آن قضیه، با سور کلی باشد یا سور جزئی و یا آن‌که اساساً یک قضیه شخصی باشد. بر خلاف اصطلاح پیشین که منحصرأ در باب تصورات به کار می‌رود. توضیح مطلب آن‌که: گاهی علم ما به یک شیء به گونه‌ای است که تغییرات آن شیء (= معلوم بالعرض) موجب تغییر علم نمی‌شود، بلکه علم ما به آن شیء قبل از وقوع آن شیء و در حال وقوع آن و پس از وقوعش، صورت ثابتی دارد. و گاهی علم ما به یک شیء به گونه‌ای است که تابع آن معلوم است و با تغییراتی که در آن معلوم

پدید می‌آید، علم نیز تغییر می‌کند.

تعریف علم جزئی

در مورد ادراکات حسی، علمی که برای ما پدید می‌آید، همراه با تغییرات معلوم، تغییر می‌کند؛ مثلاً وقتی ماشینی را در حال حرکت مشاهده می‌کنیم، آن را در هر لحظه در یک مکان می‌بینیم: ابتدا آن را در نقطه «الف» مشاهده می‌کنیم؛ لحظه بعد آن را در نقطه «ب» می‌بینیم و لحظه‌ای پس از آن در نقطه «ج» و به همین ترتیب. یعنی همین طور که ماشین حرکت می‌کند و تغییر مکان می‌دهد، علم ما نیز همراه با تغییر آن، تغییر می‌کند؛ علمی می‌رود و علم دیگری می‌آید. در لحظه نخست می‌گفتیم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطه «الف» است، اما در لحظه بعد دیگر نمی‌توانیم بگوییم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطه «الف» است، بلکه باید بگوییم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطه «ب» است. علم ما به این که «ماشین در نقطه «الف» است»، مربوط به همان لحظه‌ای است که ماشین در آن نقطه بود و این علم نه پیش از آن و نه پس از آن، باقی نخواهد بود، بلکه بلافاصله جای خود را به علم دیگری می‌دهد. البته این در صورتی است که معلوم ما متغیر باشد، اما اگر ثابت باشد، علم ما نیز به تبع ثبات آن معلوم، ثابت خواهد بود؛ مانند هنگامی که ماشین در نقطه‌ای می‌ایستد. هر زمان در آن نقطه ایستاده و ثابت باشد، علم حسی ما به آن نیز ثابت خواهد بود.

این علم را «علم پس از کثرت» نیز می‌نامند. علم جزئی علمی است که از طریق انفعال از خارج در ما پدید می‌آید. و چون این علم به واسطه انفعال از خارج حاصل می‌گردد، ثبات و تغییر آن نیز تابع ثبات و تغییر معلوم خارجی است. به‌طور کلی علوم حسی، علمی جزئی‌اند، زیرا این علوم متوقف بر ارتباط با خارج است؛ ارتباطی که از طریق ادوات حسی برقرار می‌شود. پس اگر آن چه در خارج است به واسطه تغییری که در آن روی می‌دهد، زایل گردد، علم حسی نیز از بین خواهد رفت.

تعریف علم کلی

علم کلی - بر خلاف علم جزئی - ثابت است و پیش از وقوع معلوم و همراه با آن و پس از آن بر یک حال باقی می ماند. متعلق این علم می تواند یک امر متغیر باشد؛ یعنی امری باشد که در چند دقیقه و حتی در یک لحظه اتفاق می افتد و آن گاه معدوم می شود؛ مانند علم یک ستاره شناس به وقوع ماه گرفتگی در یک تاریخ معین. این علم، براساس محاسبات خاصی، نه در اثر مشاهده حسی، برای ستاره شناس حاصل می شود و ممکن است مدت ها قبل از وقوع این حادثه، ستاره شناس از وقوع آن در آن تاریخ خاص آگاه باشد. به چنین علمی، علم «پیش از کثرت» نیز می گویند.

این دسته از علوم حصولی، چون از طریق انفعال از خارج به دست نیامده است، تابع معلوم خارجی نیز نمی باشد؛ از این رو، تغییر و تحول معلوم خارجی تأثیری در بقای آن نداشته و موجب تحول و دگرگونی آن نخواهد شد.

هرگاه علم ما به یک شیء از طریق علم به علل آن شیء باشد، یک علم ثابت و به اصطلاح «کلی» خواهد بود. به دلیل این که علیت یک شیء برای شیء دیگر، یک امر ثابت و زایل نشدنی است؛ از این رو، علم به علیت یک شیء برای شیء دیگر نیز ثابت و زایل نشدنی خواهد بود. پس اگر بدانیم که «الف» علت تامه «ب» است و نیز بدانیم که «الف» در فلان زمان تحقق دارد؛ از این جا علم سومی به دست خواهیم آورد و آن علم به وقوع «ب» در آن زمان معین است و این علم، کلی خواهد بود.

علم به تغییر غیر از تغییر علم است

فان قلت: التغيّر لا يكون إلا بقوّة سابقه، و حاملها المادّة، و لازمه كون العلوم الجزئيه ماديه، لا مجردة.

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم، و المتغيّر ثابت في تغيّره، لا متغيّر؛ و تعلق العلم به،

أعنى حضوره عند العالم، من حيث ثباته لا تغييره؛ وإلا لم يكن حاضراً، فلم يكن العلم حضوراً شيئاً لشيء؛ هذا خلف.

ترجمه

اگر اعتراض شود که: تغییر بدون یک قوه پیشین، میسر نیست و حامل قوه نیز ماده است؛ و بنابراین، لازمه تغییر یافتن علوم جزئی، آن است که این علوم مادی باشند، نه مجرد.

در پاسخ گوییم: علم به تغییر، غیر از تغییر علم است و متغیر در تغییر خویش ثابت و برقرار می‌باشد؛ و مراد از تعلق گرفتن علم به تغییر، حضور تغییر نزد عالم است از جهت ثبات آن، نه از جهت تغییرش؛ چرا که در غیر این صورت، حضور نخواهد داشت و در نتیجه علم، حضور چیزی برای چیزی نخواهد بود و این خلاف فرض است.

شرح و تفسیر

ممکن است در باره آن چه در مورد «علم جزئی» بیان شد، اشکالی به ذهن آید و آن این که: شما خود معترفید که علوم جزئی دست‌خوش تغییر و دگرگونی است و وقوع تغییر در علم، دلیل بر مادی بودن آن است، زیرا تغییر همان انتقال از یک حال به حال دیگر است و مستلزم قوه می‌باشد و قوه نیز بدون ماده‌ای که حامل آن است، تحقق می‌یابد. در نتیجه: هر امر متغیری مادی خواهد بود، در حالی که شما پیش از این گفتید: «همه اقسام علم، مجرد است.»

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: تغییر در خود علم روی نمی‌دهد، تا مستلزم مادی بودن آن باشد، بلکه تغییر در فعل و انفعالات دستگاه عصب، مغز و مانند آن روی می‌دهد و آن چه دست‌خوش دگرگونی می‌شود، ارتباطی است که از طریق ادوات احساس با معلوم خارجی برقرار می‌شود و این همه، اموری است که زمینه ادراک را

فراهم می‌سازد. اما خود صورت علمی، که حقیقت علم و ادراک را تشکیل می‌دهد، ثابت است و هرگز تغییری در آن رخ نمی‌دهد.

ممکن است گفته شود: اگر علم همیشه ثابت است و هیچ تغییری در آن رخ نمی‌دهد، چگونه «علم به تغیر» امکان‌پذیر خواهد بود، با آن‌که علم باید مطابق با معلوم باشد.

در پاسخ می‌گوییم: لازم نیست علم در وجود و در هستی‌اش مطابق با معلوم باشد، بلکه همین اندازه کفایت می‌کند که علم در ماهیتش مطابق با معلوم باشد. و صورت علمی تغیر، به حمل اولی تغیر است، اما به حمل شایع ثابت می‌باشد؛ همان‌گونه که جوهر ذهنی به حمل اولی جوهر است، اما به حمل شایع کیف نفسانی. معترض پنداشته است «علم به تغیر» ملازم با «تغیر علم» بوده و مثل آن است که کسی بگوید: «علم به جوهر» ملازم است با «جوهر بودن علم» و این همان خلط بین حمل اولی و حمل شایع است.

بیان مؤلف در تعلیقۀ بر اسفار

در متن کتاب تنها اعتراض نخست بیان شده است، اما پاسخی که برای آن ذکر شده، پاسخ اعتراض دوم است. مؤلف گرامی رحمته الله علیه در تعلیقۀ خود بر اسفار، ترتیب منطقی بحث را بهتر رعایت کرده و دو اعتراض یاد شده را، همراه پاسخ هر یک، با بیان مبسوط‌تری ذکر کرده‌اند. ایشان در آن تعلیقۀ می‌گویند:

تحقیق آن است که صورت علمی، مجرد از ماده و غیر قابل تغیر است؛ خواه کلی باشد و خواه جزئی. اما چون علوم انفعالی همراه با یک سلسله اعمال مادی است که از مظاهر قوای نفسانی مانند چشم و گوش صادر می‌شود، ظهور این علوم برای نفس تابع فعل و انفعال مادی واقع در آن مظاهر می‌باشد و با انقطاع آن فعل و انفعالات، ظهور آن علوم برای نفس نیز زایل می‌گردد. بنابراین، تغیر تنها در مرحله مظاهر بدنی

از جهت اعمال آنها، روی می دهد، اما صورت علمی، اگرچه جزئی و حسی باشد، متغیر نیست.

دلیل این مدعا آن است که ما می توانیم صورتی را که مدت ها قبل احساس کرده ایم، اعاده کنیم، در حالی که اگر صورت محسوس مادی بود، آن صورت با زوال حرکات مادی زایل می شد و یادآوری در باره آن محال می بود.

اما این که چگونه علم احساسی و خیالی به تغییرات و حرکات و مقادیری که قابل قسمت می باشند، تعلق می گیرد، با آن که صورت علمی باید با معلوم خارجی مطابق باشد؟ پاسخ آن است که علم به تغیر و حرکت و انقسام، غیر از تغیر علم و حرکت علم و انقسام علم می باشد. آنچه لازم است، مطابقت صورت علمی با خارج بر حسب ماهیت است، نه بر حسب نحوه وجود.^۱

۱. اسفار، ج ۳، پاورقی، ص ۴۰۸.

الفصل الرابع:

في أنواع التعقل

ذكروا أنّ التعقلَ على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكونَ «العقلَ بالقوّة»، أي لا يكونَ شيئاً من المعقولاتِ بالفعل، و لا له شيءٌ من المعقولاتِ بالفعل، لخلوّ النفسِ عن عامّةِ المعقولاتِ.

الثاني: أن يعقلَ معقولاً او معقولاتٍ كثيرةً بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعضٍ، مرتّباً لها؛ و هو «العقلُ التفصيليُّ».

الثالث: أن يعقلَ معقولاتٍ كثيرةً عقلاً بالفعلٍ من غيرِ أن يتميّزَ بعضها من بعضٍ، و إنّما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌّ فيه كلُّ التفاصيلِ؛ و مثّلوا له بما إذا سألك سائلٌ عن عدّةٍ من المسائلِ التي لك علمٌ بها، فحضرتَ الجوابُ في الوقتِ؛ فأنتَ في أوّلِ لحظةٍ تأخذُ في الجوابِ تعلمُ بها جميعاً علماً يقينياً بالفعلِ، لكن لا تميّزَ لبعضها من بعضٍ، و لا تفصيل، و إنّما يحصلُ التميّزُ و التفصيلُ بالجوابِ، كأنّ ما عندك منبعٌ تنبعُ و تجري منه التفاصيلُ؛ و يسمّى «عقلاً إجمالياً».

ترجمه

گفته اند: تعقل بر سه نوع است:

- ۱ - این که «عقل بالقوه» باشد؛ یعنی نه خود بالفعل چیزی از معقولات است و نه بالفعل برای او معقولی حاصل شده است، چون نفس از همه معقولات تهی می باشد.
- ۲ - این که یک یا چند معقول را بالفعل همراه با تمییز آنها از یک دیگر با ترتیب خاصی تعقل کند، که در این صورت «عقل تفصیلی» خواهد بود.
- ۳ - این که معقولات متعددی را بالفعل تعقل کند، بدون تمییز آنها از یک دیگر، بلکه به صورت یک تعقل بسیط و اجمالی که واجد همه تفصیل می باشد و برای آن مثال زده اند به هنگامی که سؤال کننده ای چند مسئله را، که پاسخ آنها را می دانید، از شما بپرسد و بلافاصله پاسخ آنها در ذهنتان حاضر شود. در این فرض، شما در اولین لحظه ای که شروع به پاسخ دادن می کنید، همه مطالب را بالفعل به طور جزئی و یقینی می دانید، اما نه به طور تفصیلی و به نحوی که از یک دیگر متمایز باشند، بلکه هنگام پاسخ گفتن است که تفصیل و تمییز آنها از یک دیگر حاصل می گردد. گویا آن چه دارید، چشمه ای است که می جوشد و علوم تفصیلی از آن جاری می گردد. این عقل را «عقل اجمالی» نامند.

شرح و تفسیر

در این جا اقسامی که فلاسفه برای تعقل ذکر کرده اند و شیخ الرئیس نیز آن را بیان کرده^۱، مطرح شده است. پیش از توضیح این اقسام، توجه به دو نکته مناسب است: اولاً: مقصود از تعقل در این جا همان «ادراک کلی» است، در برابر احساس و تخیل، که مجموعاً اقسام سه گانه علم حصولی را تشکیل می دهند.

ثانیاً: این تقسیم به اعتبار انحای گوناگون تعقل و به دیگر سخن، انحای مختلف وجود معقولات برای عقل صورت گرفته است؛ به این بیان که: صورت های معقول و کلی یا بالقوه برای عقل موجودند و یا بالفعل. در صورت دوم، یا با وجود تفصیلی

۱. ر. ک: طبیعات شفا، فصل ششم از مقاله پنجم از فن ششم و الهیات شفا، فصل هفتم از مقاله هشتم.

برای عقل موجودند؛ به گونه‌ای که هر معقولی متمیز و جدا از معقول دیگر است و یا با وجود اجمالی برای عقل موجودند؛ یعنی همه دارای یک وجود یگانه و بسیط می‌باشند. البته این تقسیم اگرچه اولاً و بالذات در مورد صورت‌های معقوله انجام پذیرفته است، اما به خود عقل نیز سرایت می‌کند.

پس می‌توان گفت: عقل به اعتبار نحوه حصول معقولات برای آن، سه مرحله دارد:

۱- این که نسبت به همه معقولات حالت بالقوه داشته باشد. عقل انسان در بدو تولد در این مرحله است؛ یعنی «عقل بالقوه» است. در این مرحله عقل واجد هیچ صورت کلی نیست و از ادراک بالفعل کلیات محروم می‌باشد.

۲- پس از گذشت مدت زمانی، عقل آدمی کم کم به فعلیت می‌رسد و به گونه‌ای می‌گردد که معقولات چندی را واجد شده و از ادراک کلیات برخوردار می‌شود. در این مرحله این علوم به طور متمایز و جدا از یکدیگر در صفحه نفس حاضرند. به این مرحله «عقل تفصیلی» گفته می‌شود.

۳- انسان می‌تواند از این مرحله نیز گذر کند و به درجه بالاتری از عقل بار یابد، که به آن «عقل اجمالی» گفته می‌شود. البته اجمال در این جا به معنای ابهام و تیرگی نیست، بلکه به معنای بساطت و یک پارچگی است؛ چنان که مقصود از «تفصیل» در قسم پیشین روشنی و وضوح نیست، بلکه تمایز و گسستگی است. انسان به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند معقولات فراوانی را یک جا و به نحو بسیط واجد باشد.

برای روشن شدن مطلب مثال خود شیخ الرئیس مناسب است: وقتی انسان در حال تحصیل ریاضیات است، با هر مسئله‌ای که مواجه می‌شود و هر بار که مطلبی از استاد خود می‌شنود، علمش افزوده می‌شود و ادراک تازه‌ای برای او حاصل می‌آید و این ادراکات به طور تفصیلی در کنار هم می‌نشینند و ترتیب آنها محفوظ است و از یکدیگر کاملاً متمایز دارند.

اما این محصل کم کم رشد می کند، تا آن جا که یک ریاضیدان صاحب نظر می شود و به اصطلاح به ملکه این علم دست می یابد. او در این هنگام پاسخ صدها و هزارها مسئله را نزد خود دارد، اما به نحو اجمالی و بسیط؛ یعنی چنین نیست که موضوع و محمول و صورت هر یک از این مسائل را به طور مشخص در ذهن حاضر داشته و به آن توجه تفصیلی داشته باشد، بلکه اگر به صورت مسئله توجه کند، پاسخش را بیان خواهد کرد. گویا این شخص سرچشمه جوشانی دارد که علوم از آن سرازیر می شود و این همان «عقل اجمالی» است.

في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتبَ العقلِ أربعُ:

إحداها، كونه بالقوّة بالنسبة إلى جميع المعقولات، ويسمى «عقلاً هيولانياً» لشباهته في خلوه عن المعقولات «الهيولى»، في كونها بالقوّة بالنسبة إلى جميع الصور. وثانيتهما: «العقلُ بالملكة»، وهي المرتبة التي تعقلُ فيها الأمورَ البديهية من التصوراتِ و التصديقات؛ فإنّ تعلّق العلمِ بالبديهيّاتِ أقدمُ من تعلّقه بالنظريّات. وثالثتها: «العقلُ بالفعل»، وهو تعقلُه النظريّاتِ بتوسيطِ البديهيّاتِ وإن كانت مرتبةً بعضها على بعض.

و رابعتها: عقله لجميع ما استفاده من المعقولاتِ البديهيةِ النظريّة، المطابقة لحقائق العالمِ العلوي والسفلى، باستحضاره الجميع و التفاتِه إليها بالفعل، فيكونُ عالماً علمياً مضاهياً للعالمِ العينيّ؛ و يسمى «العقلَ المستفاداً».

ترجمه

گفته اند: عقل چهار مرتبه دارد:

۱ - این که نسبت به همه معقولات بالقوه باشد و آن را «عقل هیولانی» نامند، چون

با تهی بودنش از معقولات، شبیه هیولا است که نسبت به همه صورت‌ها، بالقوه می‌باشد.

۲- «عقل بالملکه»؛ و آن مرتبه‌ای است که تصورات و تصدیقات بدیهی در آن، تعقل می‌شود، زیرا آگاهی به بدیهیات پیش از آگاهی به مطالب نظری صورت می‌پذیرد.

۳- «عقل بالفعل»؛ و آن عبارت است از تعقل مطالب نظری با وساطت علوم بدیهی، گرچه بین خود مطالب نظری ترتیب خاصی برقرار است.

۴- این که تمام آنچه را به دست آورده تعقل کند، اعم از معقولات بدیهی و نظری که مطابقند با واقعیات جهان بالا و پایین؛ بدین نحو که همه را حاضر کرده و به همه توجه داشته باشد. در این صورت یک جهان علمی شبیه جهان عینی خواهد بود و «عقل مستفاد» نامیده می‌شود.

شرح و تفسیر

تقسیمی که در این فصل بیان می‌شود، از دو جهت با تقسیمی که در فصل پیشین بیان شد، تفاوت دارد:

۱- مصب تقسیم پیشین «تعقل» است، اگرچه به خود عقل - که قوه تعقل است - نیز سرایت می‌کند، اما تقسیم کنونی از ابتدا در مورد عقل، که قوه ادراک کلیات است، مطرح می‌شود.

۲- تقسیم پیشین به اعتبار نحوه وجود معقولات برای عقل صورت گرفته است، اما این تقسیم به اعتبار ترتیب حصول معقولات برای عقل شکل پذیرفته است؛ به این صورت که: نفس ابتدا از همه معقولات خالی است؛ سپس بدیهیات را تعقل می‌کند و به دنبال آن امور نظری را از بدیهی استنتاج می‌کند و آن‌گاه که به مرحله تجرد تام عقلی رسید، با عقل فعال، که با وجود بسیط خود جامع همه حقایق است، متحد می‌گردد و همه حقایق را درک می‌کند.

حاصل سخن در بیان مراتب عقل آن است که:

۱- عقل انسان در آغاز حالتی شبیه «هیولا» دارد؛ یعنی همان‌گونه که هیولا و ماده اولی قوه محض است و هیچ فعلیتی را ذاتاً واجد نیست، عقل نیز در آغاز در مقایسه با صورت‌های معقول چنین حالتی دارد: خالی از هر ادراک کلی بوده و فقط استعداد و قوه دریافت صورت‌ها را دارد و مانند لوح سفیدی است که هنوز چیزی در آن نوشته نشده است. به این مرتبه «عقل هیولانی» گفته می‌شود.

۲- در مرتبه بعد، عقل امور بدیهی - اعم از تصورات و تصدیقات - را ادراک می‌کند؛ مثلاً مفهوم کلی «هستی»، «وحدت و کثرت» و اموری مانند آن را درک می‌کند و مثلاً درک می‌کند «وجود و عدم غیر قابل اجتماعند» و مانند آن. در این مرحله عقل از مرتبه استعداد محض بیرون آمده و با دریافت معقولات بدیهی، آماده است معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند. به این مرتبه «عقل بالملکه» گفته می‌شود، زیرا در این مرتبه معقولات بدیهی برای عقل حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات نظری در نفس ملکه شده است.^۱

۳- پس از آن‌که عقل، پاره‌ای از تصورات و تصدیقات را به دست آورد، می‌تواند توسط آنها به ادراک علوم نظری نائل آید؛ بدین صورت که از تصورات بدیهی، معرف و از تصدیقات بدیهی، قیاس و برهان تشکیل دهد و مجهولات نظری را برای خود معلوم سازد. عقل را در این مرحله «عقل بالفعل» می‌نامند، زیرا معقولات نظری بالفعل در آن موجود است و نیازی به اکتساب جدید آنها نیست. در حقیقت می‌توان

۱. این وجه تسمیه از کلمات صدرالمتألهین مستفاد است که می‌گوید: «یسمى تلك الحالة عقلاً بالملکه» ای لها قدرة الاکتساب وملكة الانتقال الى نشأة العقل بالفعل». (اسفار، ج ۳، ص ۴۲۰). اما محقق سبزواری وجه تسمیه دیگری را پیشنهاد می‌کند و آن را مناسب‌تر می‌شمارد و آن این‌که بگوییم: «ملکه در برابر عدم است، نه در برابر حال، زیرا قوه در «عقل هیولانی» یک امر عدمی است و عقل در مرتبه دوم با ادراک بدیهیات، متلبس به ملکه، یعنی وجود بدیهیات و فعلیت آنها، می‌شود.» (تعلیقه بر اسفار، همان).

گفت: عقل بالفعل، استعداد حاضر کردن معقولات نظری پس از حصول آن معقولات است.

عقل در آخرین سیر تکاملی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که تمام معقولات بدیهی و نظری را که به دست آورده و مطابق با جهان خارج است، تعقل می‌کند. تفاوت اساسی میان این مرتبه با مرتبه پیشین در آن است که در مرتبه پیشین، اگرچه عقل علوم فراوانی را کسب کرده است، اما این علوم در او «حضور» ندارد؛ یعنی چنین نیست که همه با هم در صفحه نفس حاضر باشد و انسان به همه آنها با هم التفات و توجه داشته باشد، بلکه تنها این قدرت را دارد که هرگاه بخواهد، می‌تواند آنها را استحضار کند. اما در این مرتبه عقل به مقامی می‌رسد که همه علوم کسب شده بالفعل در آن حاضرند و عقل به همه آنها التفات و توجه دارد. عقل در این مرتبه «عقل مستفاد» خوانده می‌شود، زیرا عقل در این مرتبه علوم خود را از «عقل فعال» استفاده می‌کند.

مؤلف رحمته الله تصریح می‌کند که انسان هنگامی بدین مقام می‌رسد که تجردش تام شده باشد و تدبیر بدن، او را از ادراک معقولات مشغول نسازد:

پس اگر نفس به مرحله تجرد تام رسد و تدبیر بدن وی را مشغول نسازد همه تعقل‌ها به عقل اجمالی، به‌طور بالفعل نزد وی حاصل می‌آید و او عقل مستفاد می‌گردد.^۱

بیان محقق سبزواری در مراتب چهارگانه عقل

محقق سبزواری سخن رسایی در بیان مراتب چهارگانه عقل دارد که حاصلش چنین است: عقل از دو حال بیرون نیست: یا قوه و استعداد در آن هست و یا هیچ قوه و استعدادی ندارد، بلکه فعلیت محض است. در صورت اخیر عقل، عقل مستفاد خوانده می‌شود.

۱. نهاية الحکمة، فصل دوازدهم از مرحله یازدهم.

و در صورت نخست عقل از سه حال بیرون نیست:

- ۱- یا استعداد محض است و هیچ فعلیتی ندارد (عقل هیولانی)؛
- ۲- و یا در عین حال که علمی را بالفعل واجد است، استعداد اکتساب نظریات را دارد (عقل بالملکه)؛
- ۳- و یا آنکه بدیهیات و نظریات هر دو در وی فعلیت یافته است و استعداد او، استحضار علمی است که آنها را از پیش کسب کرده است (عقل بالفعل).^۱

۱. ر. ک: شرح منظومه، طبیعیات، غرر فی العقل النظری و العقل العملي.

الفصل السادس:

في مفيض هذه الصور العلمية

أما الصور العقلية الكلية: فإن مفيضها، المخرج للإنسان مثلاً من القوة إلى الفعل، عقل مفارق للمادة، عنده جميع الصور العقلية الكلية؛ وذلك: أنك قد عرفت أن هذه الصور، بما أنها علم، مجردة عن المادة؛ على: أنها كلية، تقبل الاشتراك بين كثيرين، وكل أمر حال في المادة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك، فالصورة العقلية مجردة عن المادة، ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة، لأن الأمر المادي ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً؛ على: أن فعل المادة مشروط بالوضع الخاص، ولا وضع للمجرد.

وليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية، لأنها بعد بالقوة بالنسبة إليها، وحيثها حيثية القبول دون الفعل، ومن المحال أن يُخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل.

فمفيض الصورة العقلية جوهر عقلي مفارق للمادة، فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدّم من العلم الاجمالي العقلي، تتحدّ معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقلية، وهو المطلوب.

ترجمه

علتی که صورت‌های عقلی را افاضه می‌کند و مثلاً انسان را از قوه خارج نموده و به فعلیت می‌رساند، عقلی است جدا از ماده که همه صورت‌های عقلی نزد او هست، زیرا دانستیم این صورت‌ها به لحاظ علم بودنشان، مجرد از ماده‌اند؛ علاوه بر آن که کلی و قابل اشتراک بین موارد متعدد می‌باشند و چیزی که در ماده حلول کرده است، واحد شخصی و غیر قابل اشتراک می‌باشد. بنابراین، صورت عقلی، مجرد از ماده است؛ و لذا ایجاد کننده و آفریننده آن نیز باید امری مجرد از ماده باشد، چون امر مادی، وجود ضعیفی دارد و نمی‌تواند علت وجود قوی‌تر از خود باشد؛ علاوه بر آن که تأثیرگذاری ماده، مشروط به وضع خاص است و موجود مجرد، وضع ندارد.

از طرف دیگر، این موجود مجرد که صورت‌ها را می‌آفریند، نمی‌تواند همان نفس تعقل کننده این صورت‌های علمی مجرد باشد، زیرا نفس هنوز نسبت به آنها بالقوه است و حیثیتش، حیثیت پذیرش می‌باشد نه فعل و محال است یک امر بالقوه خودش را از قوه بیرون آورد و به فعلیت برساند.

در نتیجه افاضه این صورت‌های عقلی را جوهر عقلی جدا از ماده‌ای به عهده دارد که همه صورت‌های عقلی کلی، نزد او حاضر است؛ به همان شکل که پیش از این گفتیم، یعنی به صورت علم اجمالی عقلی و نفسی که آمادگی تعقل را کسب کرده، به مقدار استعداد خاص خود با او متحد می‌گردد و آن‌گاه عقل مجرد، صورت‌های عقلیه‌ای را که نفس آمادگی دریافت آنها را به دست آورده، به او افاضه می‌کند.

شرح و تفسیر

صورت‌های کلی را جوهر عقلی مجرد بر نفس افاضه می‌کند

در این فصل درباره علت افاضه کننده صورت‌های علمی، یعنی عاملی که نفس

انسان را از حالت بالقوه بودن نسبت به ادراک علوم و معارف جزئی و کلی خارج کرده و او را از این جهت به فعلیت می‌رساند. بحث می‌شود. ابتدا درباره علت به وجود آورنده صورت‌های عقلی کلی سخن می‌گوییم و آن‌گاه بحث را با اشاره به علت مفیض صورت‌های جزئی پی می‌گیریم.

مدعای ما در این قسمت آن است که علت افاضه کننده صورت‌های کلی، یک جوهر مجرد عقلی است که از دیگر عقول به نفس نزدیک‌تر است. برهانی که بر این مدعا اقامه می‌شود، بدین شرح است:

۱- صورت‌های عقلی موجوداتی مجرد از ماده‌اند.

۲- امور مادی نمی‌توانند علت به وجود آورنده موجودات مجرد باشند.

۳- نفس خودش نمی‌تواند صورت‌های عقلی را در خودش ایجاد کند.

نتیجه‌ای که از این مقدمات سه‌گانه گرفته می‌شود آن است که علت افاضه کننده صورت‌های عقلی یک جوهر عقلی مجرد از ماده است؛ همان موجود مجردی که حکمای مشا آن را عقل فعال می‌نامند.

البته مقدمات سه‌گانه فوق، هر کدام ادله و برهان‌های خاص خود را دارد، که مؤلف به پاره‌ای از آنها اشاره کرده و بیانش چنین است:

تبيين مقدمه نخست: درباره این که صورت‌های عقلی موجوداتی مجرد از ماده‌اند، پیش از این به تفصیل سخن گفتیم و برهان‌های عدیده‌ای برای اثبات آن اقامه کردیم. مؤلف در این جا به دو تا از آنها اشاره می‌کند: یکی آن‌که این صورت‌ها علم هستند و حیثیت علم، فعلیت و عدم قابلیت تغییر است؛ لذا این صورت‌ها مجرد از ماده و قوه و استعداد می‌باشند: «قد عرفت ان هذه الصور، بما انها علم، مجردة عن المادة». و دلیل دوم این که این صورت‌ها قابل انطباق بر کثیرین اند و کلی می‌باشند، در حالی که امور مادی همگی جزئی و شخصی بوده و اشتراک‌پذیر نمی‌باشند.

تبيين مقدمه دوم: امور مادی نمی‌توانند علت به وجود آورنده موجودات مجرد

باشند. این مقدمه نیز با دو بیان به اثبات می‌رسد:

بیان نخست آن‌که: عالم ماده - چنان‌که گذشت - ضعیف‌ترین مراتب وجود را تشکیل می‌دهد و نازل‌ترین عالم و پست‌ترین مرتبه هستی است؛ از این جهت وجودات مادی ضعیف‌تر از وجودات مجرد می‌باشند. از سوی دیگر - چنان‌که می‌دانیم - علتِ هستی‌بخش باید قوی‌تر از معلول خود باشد و کمالات معلول را به‌طور کامل‌تری در خود داشته باشد. از این‌جا دانسته می‌شود که علتِ به‌وجود آورندهٔ صورت‌های عقلی، که مجرد از ماده‌اند، نمی‌تواند موجودی مادی باشد.

بیان دوم آن است که اثرگذاری علت‌های مادی و جسمانی مشروط به وضع است؛ یعنی باید نسبت مکانی خاصی میان علت مادی با محل اثر برقرار شود تا علت مورد نظر در آن تأثیر کند. از طرفی میان علت مادی و نفس، که موجودی مجرد از ماده است، هیچ وضعی نمی‌تواند برقرار شود، زیرا موجود مجرد، مکان ندارد و با هیچ چیزی نسبت مکانی نمی‌تواند داشته باشد.

تبیین مقدمهٔ سوم: و اما دلیل این‌که نفس خودش نمی‌تواند صورت‌های عقلی را در خودش ایجاد کند، آن است که: نفس نسبت به این صورت‌ها بالقوه است و ذاتاً فاقد آنها می‌باشد و چیزی که ذاتاً فاقد یک کمال است، هرگز نمی‌تواند به‌وجود آورندهٔ آن کمال باشد.

نحوهٔ دریافت صورت‌های عقلی

حاصل سخن آن شد که: صورت‌های عقلی را یک جوهر مجرد از ماده به نفس افاضه می‌کند. حکمای مشا این جوهر مجرد را همان «عقل دهم» از عقول ده‌گانه می‌دانند، که از همهٔ عقول به انسان و عالم ماده نزدیک‌تر است و «عقل فعال» نامیده می‌شود. «عقل فعال» جامع همهٔ صورت‌های عقلی است و آنها را به‌طور اجمال، یعنی به نحو بسیط و بدون تفصیل و تمییز، تعقل می‌کند. نفسی که استعداد و آمادگی تعقل

را به دست آورده، به میزان استعداد و آمادگی اش، با آن عقل مجرد متحد می‌گردد و صورت‌های عقلی را که زمینه ادراکش در وی حاصل شده، از آن عقل مجرد کسب می‌کند.

درباره چگونگی اتحاد نفس با عقل فعال، باید گفت: این اتحاد از قبیل اتحاد وجود رابط با وجود مستقل است، چرا که نفس خودش معلول عقل فعال بوده و فعل او به شمار می‌آید. این اتحاد، اگرچه به حال تعقل اختصاص ندارد، اما نفس به واسطه صورت‌های عقلی استکمال می‌یابد و وجودش شدیدتر می‌گردد و از این روی اتحادش با علت وثیق‌تر خواهد شد.

نحوه به وجود آمدن صورت‌های جزئی

وبنظیرِ البیانِ السابقِ یتبینُ: أنَّ مفیضَ الصورِ العلمیَّةِ الجزئیةِ جوهرٌ مثالیّ مفارقٌ، فیهِ جمیعُ الصورِ المثالیَّةِ الجزئیةِ علی نحوِ العلمِ الاجمالیِّ، تتحدُّ معه النفسُ علی قدرِ مالِّها من استعداد.

ترجمه

و با بیانی شبیه بیان مذکور، روشن می‌شود که آفریننده صورت‌های علمی جزئی، یک جوهر مجرد مثالی است، که همه صورت‌های مثالی جزئی به نحو علم اجمالی در آن است و نفس به اندازه آمادگی خویش با آن متحد می‌گردد.

شرح و تفسیر

سخن درباره علت افاضه کننده صورت‌های علمی جزئی، همان سخن درباره علت به وجود آورنده صورت‌های کلی است؛ تنها نکته قابل توجه آن است که براساس اصل سنخیت میان علت و معلول، باید گفت: چون صورت‌های عقلی کاملاً

مجرد از ماده‌اند - یعنی هم‌چنان‌که ماده ندارند، آثار ماده را نیز ندارند و به اصطلاح تجردشان عقلی است - علتی که آنها را افاضه می‌کند نیز یک جوهر مجرد عقلی خواهد بود؛ از آن طرف، چون صورت‌های علمی حسی و خیالی تجردشان مثالی است - یعنی اگرچه ماده ندارند، اما برخی از آثار ماده، از قبیل رنگ و شکل و مقدار، را واجد می‌باشند - لذا علتی که این صورت‌ها را در نفس به وجود می‌آورد، نیز یک جوهر مجرد مثالی خواهد بود.

این جوهر مجرد مثالی واجد همه صورت‌های مثالی جزئی است و آنها را به نحو بسیط و اجمالی در خود دارد و نفس در شرایط خاصی و پس از حصول استعداد و آمادگی، به میزان آمادگی‌اش با این موجود مجرد اتحاد و ارتباط وجودی برقرار می‌کند و بدین وسیله به ادراک صورت‌های حسی و خیالی نایل می‌آید.

الفصل السابع:

ينقسم العلم الحسولي إلى تصور و تصديق

لأنه إما صورةٌ حاصلَةٌ من معلومٍ واحدٍ أو كثيرٍ من غيرِ إيجابٍ أو سلبٍ، ويسمى «تصوِّراً» كتصوُّرِ الإنسانِ والجسمِ والجوهرِ؛ وإما صورةٌ حاصلَةٌ من معلومٍ معها إيجابٌ شيءٍ لشيءٍ أو سلبٌ شيءٍ عن شيءٍ، كقولنا: الإنسانُ ضاحكٌ، وقولنا: ليس الإنسانُ بحجرٍ، ويسمى «تصديقاً»، وباعتبارِ حكمِهِ «قضيةً».

ترجمه

[علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود،] زیرا علم حصولی یا صورتی است که از یک یا چند معلوم پدید آمده، بدون آن که همراه با اثبات یا نفی باشد، که در این صورت «تصور» نامیده می‌شود؛ مانند: تصور انسان، جسم و جوهر و یا صورتی است که همراه با آن شیئی برای شیء دیگر اثبات و یا از آن نفی می‌گردد؛ مانند «انسان خندان است»، «انسان سنگ نیست» و آن را «تصدیق» می‌نامند و به لحاظ حکمی که در آن است، به آن «قضیه» می‌گویند.

شرح و تفسیر

تصور و تصدیق

علم حصولی در یک تقسیم نخستین. به تصور و تصدیق منقسم می‌شود. ابتکار

این تقسیم را به معلم ثانی، حکیم فارابی نسبت می‌دهند.^۱

تصور در لغت به معنای «نقش بستن» و «صورت پذیرفتن» است و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از: پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد، اما حکم و اذعانی را به همراه نداشته باشد و ایجاب و سلبی در آن نباشد. تصور ممکن است بسیط باشد؛ مانند تصور انسان و ممکن است از چند جزء ترکیب یافته باشد؛ مانند تصور «کتاب حسن»، «کتاب مفید» و «اگر باران ببارد». و اما تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و در اصطلاح منطق و فلسفه به معنای آن صورت ذهنی و ادراکی است که همراه با حکم - یعنی اثبات چیزی برای چیزی و یا سلب چیزی از چیزی - می‌باشد.

استاد مظفر بیان رسایی درباره تصور و تصدیق دارد. او می‌گوید:

اگر بر روی یک صفحه کاغذ شکل مثلثی را ترسیم کنید، صورتی از آن مثلث در ذهن شما پدید می‌آید، که این صورت همان علم شما به آن مثلث است. این علم را که یک صورت ذهنی تنها است و جزم و اعتقادی را به همراه ندارد، «تصور» می‌نامند. حال اگر به زوایای این مثلث توجه کنید، صورتی از آن نیز در ذهن شما پدید خواهد آمد، که این هم یک تصور مجرد می‌باشد. و اگر در کنار آن مثلث دو خط عمود بر هم ترسیم کنید، دو زاویه قائمه تشکیل می‌شود و تصویر آن دو خط و دو زاویه قائمه نیز در ذهن مرتسم خواهد شد. این نیز یک تصور مجرد است.

حال اگر نسبت میان این دو زاویه قائمه و مجموع زوایای مثلث را بسنجید و از خود پرسید: آیا این دو مساوی یک‌دیگرند؟ و در این امر شک و تردید داشته باشید، در این حالت نیز صورتی از نسبت تساوی میان آن دو در ذهن ترسیم خواهد شد که آن هم «تصور مجرد» است.

اما هنگامی که با دلیل تساوی آن دو را ثابت می‌کنید، حالت جدیدی، مغایر با حالات

۱. مهدی هادوی، گنجینه خرد، ج ۱، ص ۱۳۳.

پیشین، در نفس پدید می‌آید؛ این حالت همان ادراک مطابق بودن نسبت تساوی میان آن دو با واقع است و این ادراک مطابقت، مستلزم حکم نفس و اذعان و تصدیق آن به مطابقت است. این حالت جدید، یعنی صورت مطابق با واقع که شما آن را تعقل و ادراک کرده‌اید، «تصدیق» نامیده می‌شود، زیرا ادراکی است که مستلزم تصدیق و اذعان نفس است. این نام‌گذاری از باب نام‌گذاری شیء به اسم لازمه آن شیء است. بنابراین، ادراک زوایای مثلث و ادراک دو زاویه قائمه و نیز ادراک نسبت تساوی میان آن دو، همه، تصورات مجرد و تنها می‌باشند و حکم و اذعان و تصدیق را به دنبال ندارند، اما ادراک این‌که این تساوی صحیح و مطابق با واقع است، یک «تصدیق» می‌باشد. هم‌چنین اگر بیابید که نسبت واقع در یک خبر، غیر مطابق با واقع است، باز هم ادراک شما یک ادراک تصدیقی خواهد بود.^۱

دو نکته

۱- از آن‌چه در تعریف «تصور» و «تصدیق» آمد، دانسته می‌شود که تفاوت میان این دو در واقع تفاوت اعتبار «بشرط لا» با اعتبار «بشرط شیء» است؛ توضیح این‌که: تصور و تصدیق، هر دو صورتی هستند که از شیء نزد عقل حاضر آمده است: «صورة حاصله من معلوم». منتها تصور، آن صورت حاصله‌ای است که مجرد از ایجاب و سلب است و نسبت به حکم، بشرط لا می‌باشد، اما تصدیق آن صورت حاصله‌ای است که همراه با حکم و بشرط حکم می‌باشد.

۲- تصدیق گاهی بر خود حکم و اذعان اطلاق می‌شود و این اصطلاح دیگری برای این واژه است که با معنای لغوی آن سازگار و بلکه مطابق با آن می‌باشد. هم‌چنان‌که تصور گاهی به معنای مطلق علم حصولی، یعنی صورت حاصله شیء به

کار می‌رود، خواه ملازم با حکم باشد یا نباشد یا تفاوت میان تصور به معنای عام آن با تصور به معنای خاصش همان تفاوت میان اعتبار «لا بشرط» و اعتبار «بشرط لا» است. تصور بالمعنی الاعم نسبت به حکم «لا بشرط» است و تصور بالمعنی الاخص نسبت به حکم «بشرط شیء» است.

قضیه و شمار اجزای آن

ثم إنَّ القضيةَ، بما تشتملُ على إثباتِ شيءٍ لشيءٍ أو نفيِ شيءٍ عن شيءٍ، مركَّبةٌ من أجزاءٍ فوق الواحدِ.

والمشهورُ: أنَّ القضيةَ الموجبةَ مؤلَّفةٌ من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبةِ الحكميةِ»؛ و هي نسبةُ المحمولِ إلى الموضوع، و «الحكمِ باتحادِ الموضوعِ مع المحمولِ»؛ هذا في الهلياتِ المركَّبةِ، التي محمولاتها غير وجود الموضوع، وأمَّا الهلياتُ البسيطةُ، التي محمولها وجودُ الموضوع، كقولنا: «الإنسانُ موجودٌ»، فأجزاؤها ثلاثة: «الموضوع» و «المحمول» و «الحكم» إذ لا معنى لتخلُّلِ النسبةِ، و هي الوجودُ الرابطُ، بينَ الشيءِ و نفسه.

و: أنَّ القضيةَ السالبةَ مؤلَّفةٌ من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبةِ الحكميةِ الایجابیَّةِ»، و لا حکم فيها، لا أنَّ فيها حکماً عدمیاً، لأنَّ الحکم جعلُ شیءٍ شیئاً، و سلبُ الحکم عدمُ جعله، لا جعلُ عدمه.

ترجمه

قضیه از آن جهت که در بردارنده اثبات شیئی برای شیء دیگر، یا نفی آن از شیء دیگر است، بیش از یک جزء دربردارد.

بنابر مشهور، اجزای قضیه موجبه عبارتند از: موضوع، محمول، نسبت حکمی (نسبت محمول به موضوع) و حکم به اتحاد موضوع با محمول. البته این بیان مربوط به هلیات

مركبه است، كه محمول آن چیزی غير از وجود موضوع است؛ اما هلیات بسیطه - كه محمول آنها همان وجود موضوع است؛ مانند: «انسان موجود است» - سه جزء دارند: موضوع و محمول و حكم؛ زیرا معنا ندارد نسبت - كه يك وجود رابط است - میان يك شیء و خودش قرار گیرد.

و نیز مشهور آن است كه قضیه سالبه از موضوع و محمول و نسبت حكمی ایجابی تشکیل شده و حكم ندارد، نه آن كه حكم عدمی در آن باشد، زیرا حكم آن است كه چیزی را چیز دیگری قرار دهیم [و آن دو را باهم متحد کنیم] و سلب حكم آن است كه این رابطه را میان آن دو برقرار نکنیم، نه آن كه عدم آن را برقرار کنیم.

شرح و تفسیر

قضیه لزوماً مرکب از چند جزء است، اما درباره شمار اجزای قضیه اختلاف نظر وجود دارد. آنچه مؤلف در این جا نقل کرده است، نظریه ای است كه صاحب اسفار آن را به فلاسفه متقدم نسبت داده است^۱ و در برابر آن نظریه پاره ای از فلاسفه متأخر جلب توجه می کند.

مؤلف رحمته الله در پاورقی خود بر اسفار می گوید: «ظاهر کلام اکثر متأخران آن است كه قضایا، اعم از هلیات بسیطه و مركبه و اعم از موجه و سالبه، دارای چهار جزء است: موضوع، محمول، نسبت حكمیه و حكم.»^۲ تفصیل اقوال در باره شمار اجزای قضیه را ذیلاً از نظر می گذرانیم:

نظریه های چهار باب اجزای قضیه موجه

۱ - قضیه موجه مشتمل بر چهار جزء است: موضوع، محمول، نسبت

۱. اسفار، ج ۱، ص ۳۶۵.

۲. همان.

حکمیة^۱ و حکم. صاحبان این نظریه می‌گویند: ذهن، موضوع و محمول و نسبت اتحادی این دو را تصور می‌کند و حکم - که یک نوع فعل نفسانی است و نظر به خارج دارد - خارجیت آن نسبت تصور شده را، در ذهن تثبیت می‌کند. از کلمات ابن سینا و صدرالمآلهین گرایش به این نظریه استفاده می‌شود.

۲ - تفصیل میان قضیه موجه مرکبه و بسیطه؛ بدین صورت که هلیه مرکبه - همان‌گونه که در نظریه پیشین آمده است - مرکب از چهار جزء است، اما هلیه بسیطه تنها سه جزء دارد و فاقد نسبت حکمیة می‌باشد. زیرا در هلیه بسیطه، محمول همان وجود و ثبوت موضوع است و معنا ندارد میان یک شیء و وجود آن شیء، که در حقیقت خود آن شیء است، نسبت برقرار شود، چرا که نسبت یک وجود رابط و فی غیره است و وجود رابط همیشه قائم به دو طرف می‌باشد و کارش آن است که بین آن دو طرف، که میانشان نوعی مغایرت وجود دارد، اتحاد و ارتباط برقرار کند. از این رو، معنا ندارد میان شیء و خودش، که وحدت کامل حاکم است و مغایرتی در کار نیست، نسبت متخلخل شود. این همان نظریه‌ای است که مؤلف رحمته پذیرفته و آن را به مشهور نسبت داده است.

۳ - قضیه موجه مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول و حکم یا نسبت حکمیة. بنابراین نظریه، تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به اتحاد این دو در ظرف خارج بکند. براساس این نظریه، حکم و نسبت حکمیة دو چیز نیستند، بلکه عین یک‌دیگرند. بسیار از منطقدانان متأخر به این نظریه گرایش دارند.

۴ - قضیه موجه فقط مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول. در آن جا که ذهن قضاوت می‌کند که مثلاً: «حسن ایستاده است» چنین نیست که واقعاً علاوه بر

۱. مقصود از نسبت حکمیة همان نسبت محمول به موضوع است؛ مثلاً در قضیه: «علی عالم است»، «عالم بودن علی» و در قضیه «خدا خالق است»، «خالق بودن خدا» نسبت حکمیة را تشکیل می‌دهند.

تصور حسن و قیام، عنصر نفسانی دیگری به نام حکم وجود پیدا کند، بلکه چیزی جز این نیست که این دو تصور با هم در وجدان حاضر می‌گردند و با هم مورد توجه واقع می‌شوند. در تمام قضایای ایجابی رابطه میان موضوع و محمول این است که بین وجود ذهنی آنها تلازم برقرار است؛ به این معنا که به خاطر آمدن هر یک از آنها موجب به خاطر آمدن و حاضر شدن دیگری می‌گردد و این امر به سبب قانون کلی «تداعی معانی» صورت می‌گیرد. پس حقیقت قضیه موجهه جز دو تصور متلازم و متداعی چیزی نیست؛ بنابراین، قضیه موجهه فقط مشتمل بر دو چیز است: موضوع و محمول. این نظریه را عده‌ای از روان‌شناسان جدید، که حسی مذهب‌اند، انتخاب کرده‌اند.

پنج نظریه در باب اجزای قضیه سالبه

۱- قضیه سالبه، مانند قضیه موجهه (مطابق با نظریه اول) مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبت و حکم. فرقی که میان این دو هست، آن است که در قضیه موجهه همواره یک امر ثبوتی به عنوان محمول با موضوع ارتباط و انتساب پیدا می‌کند، اما در قضیه سالبه یک امر عدمی با موضوع انتساب و ارتباط پیدا می‌کند.

بنابراین نظریه، اختلاف موجهه با سالبه در ناحیه «محمول» است و حقیقت قضیه: «علی عالم نیست»، مساوی است با قضیه: «علی نا عالم (جاهل) است» و به اصطلاح مفاد قضیه سالبه «ربط السلب» است. این نظریه چندان هواداری ندارد.

۲- قضیه سالبه، مانند موجهه (برحسب نظریه دوم) سه جزء دارد: موضوع، محمول و نسبت حکمیه یا حکم. فرقی که میان این دو هست در ناحیه نسبت است، نه در ناحیه محمول. زیرا نسبت بر دو قسم است: یا نسبت ثبوتی است و یا سلبی. قضیه موجهه مشتمل بر نسبت ثبوتی است و قضیه سالبه مشتمل بر نسبت سلبی است؛ به دیگر سخن: ذهن در هر دو مورد موضوع و محمول را با یکدیگر پیوند می‌دهد و

میان آنها ارتباط برقرار می‌سازد، اما نوع پیوند در قضیهٔ موجهه ثبوتی است و در قضیهٔ سالبه، یک ارتباط عدمی است. بنابراین نظریه، حقیقت قضیهٔ سالبه «ربط السلب» نیست، بلکه «ربط بودن سلب» است. این نظریه را برخی از منطقی دانان اسلامی پذیرفته‌اند.

۳- قضیهٔ موجهه و قضیهٔ سالبه هر دو چهار جزء دارند و نسبت حکمیه در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است، فرقی که میان این دو هست در ناحیهٔ حکم است. زیرا حکم، که یک فعل نفسانی است، بر دو قسم می‌باشد: یا از قبیل «وضع و ایقاع» است و یا از قبیل «رفع و انتزاع». توضیح مطلب آن است که ذهن، هم در مورد قضیهٔ موجهه و هم در مورد قضیهٔ سالبه، نیازمند تصور موضوع و محمول و نسبت میان موضوع و محمول است و نسبت در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است و نسبت سلبی و انفصالی معنا ندارد. البته در مرحله‌ای که انسان مطابقت و عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را با واقع و نفس الامر می‌نگرد، در قضیهٔ موجهه خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت می‌کند و در قضیهٔ سالبه، خارجیت نبودن و واقعی نبودن این نسبت اتحادی تصور شده را در ذهن تثبیت می‌کند. به دیگر سخن: در قضیهٔ موجهه به وجود این نسبت اتحادی در واقع و نفس الامر حکم می‌کند و در قضیهٔ سالبه به نبودن این نسبت اتحادی در واقع و نفس الامر حکم می‌کند.

بنابراین، مفاد حقیقی قضیهٔ سالبه، نه ربط السلب است و نه ربط بودن سلب، بلکه مفاد آن «سلب الربط» است. ابن سینا و صدرالمতألهین این نظریه را پذیرفته‌اند.^۱

۴- قضیهٔ سالبه اساساً مشتمل بر نسبت نیست، بلکه فقط موضوع و محمول و حکم دارد؛ یعنی همان طوری که در واقع و نفس الامر گاهی بین دو چیز رابطهٔ

۱. این همان نظریه‌ای است که مؤلف در عبارت: «لان الحكم جعل شیء شیئا و سلب الحكم عدم جعله، لاجعل عدمه» آن را رد کرده است.

اتحادی برقرار است، (مثلاً انسان استعداد نویسنده‌گی دارد) و گاهی برقرار نیست، (مثلاً انسان درخت نیست)؛ ذهن نیز که برای حکایت از واقع و نفس الامر قضایا را می‌سازد، گاهی بین دو چیز در ظرف ادراکات، رابطه برقرار می‌کند (قضیهٔ موجبه) و گاهی برقرار نمی‌کند (قضیهٔ سالبه). قضیهٔ سالبه مشتمل بر حکم هست، ولی مشتمل بر نسبت نیست. در قضیهٔ سالبه، انسان موضوع و محمول را تصور می‌کند و با حکم انتزاعی آنها را از یک‌دیگر جدا می‌کند و میان آنها نسبت و رابطه‌ای در ظرف ذهن برقرار نمی‌سازد. این نظریه نیز هوادار چندانی ندارد.

۵- قضیهٔ سالبه مشتمل بر سه جزء است: موضوع و محمول و نسبت حکمیة ایجابی. در قضیهٔ سالبه پس از تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیة، ذهن متوقف می‌شود و حکمی نمی‌کند، ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم به عدم می‌پندارد و در مقابل مفهوم «است»، که از حکم وجودی حکایت می‌کرد، مفهوم پنداری «نیست» را می‌سازد و قضیهٔ سالبه را مانند موجبه مشتمل بر حکم فرض می‌کند. این همان نظریه‌ای است که در متن به مشهور نسبت داده شده است.

دو نکته

۱- کسانی که در قضایای موجبه تفصیل داده و میان هلیهٔ مرکبه و بسیطه فرق نهاده‌اند و اولی را مشتمل بر نسبت حکمیة و دومی را فاقد نسبت حکمیة دانسته‌اند، همین تفصیل را در باب قضایای سالبه نیز باید بپذیرند؛ بنابراین، در نظر ایشان قضیهٔ سالبهٔ مرکبه، مشتمل بر سه جزء و سالبهٔ بسیطه، مرکب از دو جزء خواهد بود.

۲- نکتهٔ دیگر این‌که مؤلف رحمته‌الله بر آن است که نسبت و رابطه، همان‌گونه که در هلیات بسیطه وجود ندارد، در قضایایی که حمل در آنها اولی است، نیز وجود ندارد و از این جهت هلیات بسیطه با قضایای مشتمل بر حمل اولی فرقی ندارد.

نظریه مؤلف در باب شمار اجزای قضیه

والحق: أن الحاجة إلى تصوّر النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم: بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضية، أي، إنّ القضية إنما هي الموضوع و المحمول و الحكم، ولا حاجة في تحقّق القضية، بما هي قضیة، إلى تصوّر النسبة الحكمية، و إنما الحاجة إلى تصوّرها لتحقّق الحكم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول؛ ويدلّ على ذلك: تحقّق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبيّن بهذا البيان: أولاً، أن القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع و المحمول و الحكم، و السالبة ذات جزئين: الموضوع و المحمول؛ و أن النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضية بما هي قضیة في انعقادها.

ترجمه

ولی حقیقت آن است که نیاز به تصور نسبت حکمی، از آن جهت است که حکم، یک فعل نفسانی است، نه از آن جهت که یک جزء قضیه را تشکیل می‌دهد؛ به عبارت دیگر: قضیه، همان موضوع و محمول و حکم است و در تشکیل قضیه، از آن جهت که قضیه است، نیازی به تصور نسبت حکمی نیست و احتیاج به تصور آن فقط برای صدور حکم از ناحیه نفس است و این که نفس بتواند موضوع را با محمول متحد سازد. دلیل این مدعا آن است که در هلیات بسیطه، قضیه بدون یک نسبت حکمی رابط بین موضوع و محمول تحقق می‌یابد. با این بیان چند امر روشن می‌گردد:

۱ - قضیه موجبه سه جزء دارد: موضوع، محمول و حکم! و قضیه سالبه دو جزء: موضوع و محمول و این صدور حکم از نفس است که نیاز به نسبت حکمی دارد، نه تشکیل قضیه، از آن جهت که قضیه است.

شرح و تفسیر

نظر مؤلف در باب تعداد اجزای قضیه، همان نظری است که به مشهور نسبت داده شد، با این تفاوت که ایشان معتقد است نسبت حکمیه حتی در آن جا که می تواند میان موضوع و محمول برقرار شود - یعنی هلیات مرکبه‌ای که مشتمل بر حمل شایع است - جزء قضیه نیست. به عقیده ایشان حکم، از آن جهت که یک فعل نفسانی است، نیاز به تصور نسبت حکمیه دارد، نه از آن جهت که جزء قضیه است.

توضیح این‌که: حکم دارای دو جنبه و دو حیثیت است: یکی آن‌که یک فعل نفسانی است و دوم آن‌که یکی از اجزای قضیه است و این دو جهت با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا قضیه و تصدیق، از آن جهت که علم است و حکایت از خارج دارد، قضیه و تصدیق می‌باشد؛ بنابراین، حکم از آن جهت که یک امر ذهنی است و حاکی از خارج است و جنبه کاشفیت دارد، جزء قضیه به‌شمار می‌رود و از این جهت نیازمند نسبت حکمیه نیست، بلکه از آن جهت که یک فعل نفسانی و یک موجود خارجی است، نیازمند آن می‌باشد. حاصل آن‌که نفس، اگرچه در حکم کردن نیازمند تصور نسبت حکمیه است، اما حکم از آن جهت که فعل نفس است، جزء قضیه است، بلکه از آن جهت که ذاتاً حاکی از خارج است، جزء قضیه می‌باشد.

به دیگر سخن: قضیه همان موضوع، محمول و حکم است. اما نفس برای آن‌که بتواند حکم کند و میان موضوع و محمول اتحاد برقرار سازد، ابتدا محمول را در حال انتساب به موضوع تصور می‌کند، تا صدور حکم از آن امکان‌پذیر باشد؛ مثلاً برای آن‌که حکم کند: «علی نویسنده است»، ابتدا «نویسنده بودن علی» را تصور می‌کند. در غیر این صورت نمی‌تواند حکمی در باره آن صادر کند.

مؤلف رحمته برای اثبات نظریه خود مبنی بر آن‌که نسبت حکمیه جزء قضیه نیست، به

هلیات بسیطه تمسک جسته و می‌گوید: هلیات بسیطه با آن‌که نسبت حکمیه ندارند، اما مسلماً قضیه‌اند، و این نشان می‌دهد که قضیه در قضیه بودن خود متقوم به تصور نسبت حکمیه نیست.

استاد مطهری، در این باره بیان دیگری دارد. ایشان می‌گوید:

فرض نسبت حکمیه ضرورت ندارد، زیرا در قضایای حسیه، که اولین قضایای ادراکی هستند؛ مانند این سفیدی سفید است و این سفید شیرین است، موضوع و محمول محسوس هستند و حکم نیز فعل نفس است، ولی محسوسی در مقابل نسبت حکمیه نداریم، زیرا حسی که نسبت دو چیز را ادراک نماید، نداریم. پس باید بگوییم: قضیه با مجرد موضوع و محمول و حکم تمام می‌شود.^۱

حکم یک فعل نفسانی در ظرف ادراک است

وثانياً؛ أنّ «الحکم» فعلٌ من النفسِ في ظرفِ الإدراكِ الذهنيِّ، و ليس من الانفعالِ التصوّريِّ في شيءٍ؛ و حقيقةُ الحکمِ في قولنا: زيدٌ قائمٌ، مثلاً أنّ النفسَ تنالُ من طريقِ الحسِّ موجوداً واحداً، هو «زيدُ القائمِ»، ثم تُجزئُهُ إلى مفهوميِّ «زيدٍ» و «القائمِ» وتخزّنُهُما عندها؛ ثم إذا أرادتْ حكايةَ ما وجدته في الخارجِ، أخذتْ صورتَي زيدٍ والقائمِ من خزانتِها، و هما اثنتان، ثم جعلتُهُما واحداً ذا وجودٍ واحدٍ، و هذا هو الحکمُ، الذي ذكرنا: أنّه فعلٌ للنفسِ تحکي به الخارجِ على ما كان.

فالحکمُ: فعلٌ للنفسِ، و هو مع ذلك من الصورِ الذهنيّةِ الحاکيةِ عمّا رآها؛ و لو كان الحکمُ تصوراً مأخوذاً من الخارجِ، كانتِ القضيةُ غيرَ مفيدةٍ لصحةِ السکوتِ، كما في کلِّ من المقدّم و التالي في القضيةِ الشرطيّةِ؛ و لو كان تصوراً أنشأته النفسُ من عندها من غيرِ استعانةٍ من الخارجِ، لم يحکِ الخارجَ.

ترجمه

۲ - حکم یک فعل نفسانی در ظرف ادراک ذهنی است، نه یک انفعال تصویری. و حقیقت حکم در جمله: «حسین ایستاده است»، آن است که نفس از راه حس به یک موجود، یعنی «حسین ایستاده»، دست یافته است و آن‌گاه آن را به دو مفهوم «حسین» و «ایستاده» تفکیک کرده و این دو مفهوم را در خود نگه می‌دارد و آن‌گاه که می‌خواهد از آن‌چه در خارج یافته، حکایت کند، مفهوم حسین و ایستاده را از خزانه ذهن خود، در حالی که دو مفهوم جداگانه‌اند، خارج کرده و سپس آن دو را متحد و دارای یک وجود می‌کند. و این همان حکمی است که گفتیم فعلی برای نفس است و نفس با آن، خارج را آن‌چنان که هست، حکایت می‌کند.

بنابراین، حکم در عین حال که فعل نفسانی است، یک صورت ذهنی می‌باشد که خارج از خود را نشان می‌دهد. و اگر حکم، تصویری برگرفته از خارج بود، قضیه نمی‌توانست معنایی را افاده کند که در قبال آن سکوت روا باشد؛ مانند هر یک از مقدم و تالی در قضیه شرطی؛ و نیز اگر تصویری بود که نفس آن را از پیش خود و بدون استعانت از خارج، ایجاد کرده بود، نمی‌توانست خارج را نشان دهد.

شرح و تفسیر

مؤلف برای روشن شدن حقیقت حکم، ابتدا مثالی بیان می‌کند و آن‌گاه ویژگی‌های حکم را ذکر می‌کند. توضیح مطلب آن است که: ما وقتی حکم خود به «ایستاده بودن حسین» را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که ابتدا از راه حواس خود امر واحدی را مشاهده کرده‌ایم؛ یعنی حسین را در حالت ایستاده بودن مشاهده کرده‌ایم و از آن تصویری در ذهن ما نقش بسته است، که همان «حسین در حال ایستاده بودن» است.

پس از این مشاهده، ما فرد دیگری را در حالی که ایستاده است و حسین را در

حالی که نشسته است، مشاهده می‌کنیم^۱ و این مشاهدات ما را مستعد و آماده می‌سازد؛ تا صورت ذهنی واحدی که از «حسین در حال ایستاده بودن» داشتیم و در خزانه خیال بایگانی کرده بودیم، به دو مفهوم جدا از هم تجزیه کنیم: یکی مفهوم «حسین» و دیگری مفهوم «ایستاده».

البته باید توجه داشت که مقصود از تجزیه کردن صورت ذهنی «حسین ایستاده» آن نیست که نفس، آن مفهوم را به دو قسم تقسیم می‌کند، چرا که تقسیم به هیچ وجه در صورت ذهنی، که یک امر مجرد است، راه ندارد. بلکه مراد آن است که نفس پس از آن مشاهدات، مستعد و آماده می‌شود تا دو مفهوم «حسین» و «ایستاده» را به طور جداگانه و مستقل ادراک کند و این دو صورت را در خود به وجود آورد.

پس از آن، نفس این دو مفهوم را در خزانه خیال بایگانی می‌کند و هرگاه بخواهد آن چه را قبلاً مشاهده کرده است، حکایت کند، آن دو مفهوم را، یعنی مفهوم «حسین» و «ایستاده» را در خود حاضر می‌آورد و سپس آنها را «یکی» می‌کند؛ این کار نفس، یعنی «یکی کردن دو مفهوم»، حقیقت «حکم» را تشکیل می‌دهد. از این بیان دانسته می‌شود که:

اولاً: حکم یک فعل نفسانی است؛ یعنی کاری برآمده از نفس است؛ از این جهت مانند اراده و تصمیم و خشم و غضب است که همگی جزء افعال نفسانی است. بنابراین، حکم به طور عکس برداری، مانند دیگر صورت‌ها، نزد ما نیامده است، بلکه یک فعل خارجی^۲ است که البته از سنخ علم و ادراک می‌باشد، زیرا با تمام وجود

۱. این قسمت را ایشان در نهاية الحکمه، آورده‌اند.

۲. زیرا اولاً در آن جا که حکم را با صورت مفهومی تصور می‌کنیم و آن را به مجموع قضیه اضافه می‌کنیم - مانند قضیه حملیه‌ای که مقدم و یا تالی قضیه شرطیه قرارش می‌دهیم - این صورت ذهنی، تمامیت قضیه را تأمین نمی‌کند و مفید صحت سکون نیست. ثانیاً: گاهی تصدیق و حکم خود را به طور مستقل، یعنی به صورت معنای

خود نزد نفس حضور دارد. به دیگر سخن: حکم خودش معلوم حضوری است نه معلوم حصولی و چنانکه مؤلف بیان کرده است: «حکم، فعل خارجی قوه حاکمه است که با واقعیت خود روی قضیه مدرکه می آید و نظر به این که معلوم نیز هست، باید گفت: معلوم با علم حضوری است.»^۱

ثانیاً: حکم در عین حال که یک فعل نفسانی است، از ماورای خود حکایت می کند و خارج را نشان می دهد و از این جهت یک «صورت ذهنی» به شمار می رود.

ثالثاً: این «صورت ذهنی» اگرچه یک صورت انفعالی نیست، اما در عین حال بی ارتباط با خارج نیز نمی باشد، بلکه صورتی است که نفس آن را با استمداد از خارج و با توجه به آنچه از خارج دریافته است، ایجاد می کند. چراکه اگر این صورت ذهنی بدون استمداد از خارج و از پیش خود، ساخته شده باشد، هرگز حاکی از خارج نخواهد بود. در مثال یاد شده، نفس ابتدا «حسین را در حال ایستاده بودن» مشاهده کرده است و براساس همین صورت دریافت شده از خارج بود، که توانست حکم کند که: «حسین ایستاده است».

بیان استاد مطهری درباره حقیقت حکم

حکم در میان همه امور نفسانی یک امتیاز مخصوص دارد و آن این که دارای دو جنبه است: از یک جهت انفعالی، حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی، حضوری و غیر ذهنی است.

توضیح این که: امور نفسانی بر دو دسته اند: دسته نخست: همان صور ذهنی است که

→ اسمی، تصور می کنیم و موضوع یا محمول قضیه دیگری قرار می دهیم؛ مثلاً می گوییم: «فلان حکم راست است»؛ در این مورد نیز حکم تمامیت خود را از دست می دهد. و اینها نشان می دهد که آن حکمی که مفید صحت سکوت است و مقوم قضیه است فعل خارجی نفس است. (ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۶۳).

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۶۳.

مربوط به دستگاه مخصوص ادراکی است. قوه مدرکه در اثر برخورد با واقعیت‌های خارجی، به واسطه خاصیت ویژه صورت‌پذیری خود، این صور را تهیه کرده است و از این رو «اموری انفعالی» هستند و از آن جهت که این صور، واقعیتی غیر از واقعیت خودشان را ارائه می‌دهند، «حصولی» هستند و چون وجودشان قیاسی است و هیچ هویت و تشخیصی غیر از صورت شیئی دیگر بودن ندارد، «اموری ذهنی» به شمار می‌روند. امتیاز این صور از یک‌دیگر تابع امتیازی است که مطابق (محکمی عنه) آنها با یک‌دیگر دارند؛ مثلاً تصور انسان و تصور درخت و تصور اسب، هیچ هویت و تشخیصی ندارند، غیر از صورت اشیای خاص خارجی بودن و امتیاز هر یک از این صور از دیگری به این است که یکی متعلق به انسان است و دیگری به درخت و سومی به اسب.

دسته دوم: نفسانیات غیر ذهنی هستند. این دسته از امور به سایر دستگاه‌های نفسانی، یعنی ماورای دستگاه ذهن، مربوط می‌باشند، مانند اراده، شوق، لذت، رنج و غیر آن. این امور اولاً: صورت چیزی نیستند؛ مثلاً فرق اراده با تصور درخت آن است که اراده یک امر نفسانی است و چیزی را در خارج به ما نشان نمی‌دهد، اما تصور درخت، واقعیت خارجی درخت را بر ما مکشوف می‌سازد. ثانیاً: حضوری هستند نه حصولی، چنان‌که واضح است و ثالثاً: غالباً فعلی هستند، نه انفعالی.

اما حکم هر دو جنبه را دارا می‌باشد. از یک جهت، صورتی است که واقع و نفس‌الامر را ارائه می‌دهد و وجود خارجی ارتباط محمول با موضوع را نشان می‌دهد. از این جهت، باید آن را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم. از طرف دیگر، علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد، که از آن جهت وجودش قیاسی نیست و به حسب نحوه وجود خود، نه به تبع مکشوف، از سایر امور نفسانی امتیاز دارد و از آن جنبه است که آن را اقرار و اذعان و حکم می‌نامیم. حکم از این جهت، یک فعل نفسانی است که صورت امر خارجی نیست و در ردیف

سایر امور نفسانی قرار می‌گیرد.^۱

هر تصدیقی دست‌کم بر دو تصور متوقف است

و ثالثاً: انّ التصدیقَ يتوقفُ على تصورِ الموضوعِ و المحمولِ، فلا تصدیقَ الا عن تصورٍ.

ترجمه

۳- تصدیق متوقف بر تصور موضوع و محمول است و از این‌رو هیچ تصدیقی بدون تصور نخواهد بود.

شرح و تفسیر

چنان‌که دانستیم، تصدیق در نظر مؤلف رحمه‌الله همان قضیه است و مرکب از اجزایی است که از جمله آنها موضوع و محمول می‌باشد. بنابراین، هر تصدیقی منوط به تصور موضوع و محمولی است که میان آنها حکم و نسبت برقرار می‌شود. و از این‌جا دانسته می‌شود که توقف تصدیق بر تصور، بنا بر نظر مؤلف، از باب توقف کل بر اجزایش است.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، پاورقی ص ۵۱ و ۵۲ با اندک تصرف.

الفصل الثامن:

وينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري

والبديهيُّ منه: ما لا يحتاجُ في تصوُّره أو التصديقِ به إلى اكتسابٍ و نظرٍ، كتصوُّرِ مفهومِ الشيءِ و الوحدةِ و نحوهما، و كالتصديقِ بأنَّ الكلَّ أعظمُ من جزئه و أنَّ الأربعةَ زوجٌ؛ و النظريُّ: ما يتوقَّفُ في تصوُّره أو التصديقِ به على اكتسابٍ و نظرٍ، كتصوُّرِ ماهيةِ الانسانِ و الفرسِ، و التصديقِ بأنَّ الزوايا الثلاثُ من المثلثِ مساويةٌ لقائمتين، و أنَّ الانسانَ ذو نفسٍ مجردةٍ.

و العلومُ النظريةُ تنتهي إلى العلومِ البديهيةِ، و تتبيَّنُ بها، و إلاَّ ذَهَبَ الأمرُ إلى غيرِ النهايةِ، ثم لم يُقدِّ علماً على ما يبيِّنُ في المنطقِ.

و البديهياتُ كثيرةٌ مبيَّنةٌ في المنطقِ؛ و أولاهَا بالقبولِ: الأوَّلِيَّاتُ، و هي القضايا التي يكفي في التصديقِ بها تصوُّرُ الموضوعِ و المحمولِ، كقولنا الكلُّ أعظمُ من جزئه، و قولنا: الشيءُ لا يسلبُ عن نفسه.

و أولى الأوَّلِيَّاتِ بالقبولِ: قضيةُ استحالةِ اجتماعِ النقيضينِ و ارتفاعهما، و هي قضيةٌ منفصلةٌ حقيقيةٌ: «إمَّا أن يصدقَ الايجابُ أو يصدقَ السلبُ»، و لا تستغني عنها في إفادةِ العلمِ قضيةُ نظريةٌ و لا بديهيةٌ، حتَّى الأوَّلِيَّاتِ، فإنَّ قولنا: «الكلُّ أعظمُ من جزئه» إنَّما يفيدُ علماً إذا كانَ نقيضه، و هو قولنا: ليسَ الكلُّ بأعظمَ من جزئه، كاذباً.

فهي أول قضية مصدق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، و تبتنى عليها العلوم؛ فلو وقع فيها شك، سرى ذلك في جميع العلوم و التصديقات.

ترجمه

[علم حصولی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.]

علم حصولی بدیهی آن است که برای تصور یا تصدیق به آن، نیاز به اندیشه و فکر نباشد، مانند تصور مفهوم شیء و وحدت و نظائر آن و مانند تصدیق به این‌که: کل بزرگ‌تر از جزئش است و چهار زوج است. و نظری آن است که تصور و یا تصدیق به آن، متوقف بر فکر و اندیشه باشد؛ مانند تصور ماهیت انسان و اسب و تصدیق به این‌که: زوایای سه گانه مثلث، مساوی دو زاویه قائمه می‌باشد و انسان دارای نفس مجرد است. علوم نظری به علوم بدیهی ختم می‌گردند و توسط آنها تبیین می‌شوند و اگر چنین نباشد، سلسله علوم نظری به مبدئی نمی‌رسد و [اندیشه و فکر] علمی به دست نمی‌دهد، همان‌طور که در منطق بیان شده است.

بدیهیات فراوانند و در منطق بیان شده‌اند، ولی در میان آنها اولیات، به قبول و پذیرش سزوارترند؛ یعنی قضایائی که برای تصدیق به آنها کافی است موضوع و محمولشان را تصور کنیم؛ مانند: کل بزرگ‌تر از جزئش است و شیء از خودش نفی نمی‌گردد.

در میان اولیات نیز از همه سزوارتر به پذیرش، قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض است، که قضیه منفصله حقیقی است به این شکل: «یا ایجاب صادق است و یا نفی» و هیچ قضیه‌ای در افاده علم بی‌نیاز از آن نخواهد بود، اعم از قضایای نظری و بدیهی و حتی اولیات، چرا که قضیه: «کل بزرگ‌تر از جزئش است» در صورتی مفید علم است که نفیضش یعنی: «کل بزرگ‌تر از جزئش نیست» دروغ باشد.

بنابراین، قضیه فوق مورد تصدیق همگان است و هیچ صاحب فهمی در آن تردید نمی‌کند و همه علوم مبتنی بر آن می‌باشند و لذا اگر تردیدی در آن شود، این تردید به

همهٔ علوم و تصدیقات سرایت خواهد کرد.

شرح و تفسیر

تعریف بدیهی و نظری

از جمله تقسیماتی که در مورد علم حصولی انجام پذیرفته، تقسیم آن به بدیهی و نظری است. باید توجه داشت که هر دو قسم علم حصولی، یعنی هم تصور و هم تصدیق، یا بدیهی اند و یا نظری. تقریباً همهٔ منطق دانان اتفاق نظر دارند که ملاک بدیهی بودن یک علم آن است که انسان برای به دست آوردن آن نیاز به فکر و اندیشه نداشته باشد. بنابراین، تصور بدیهی، تصویری است که انسان برای دستیابی به آن نیازمند آن نیست که سراغ معلومات تصویری خود رود و از آنها معرفی بسازد و با آن معرف، تصور مورد نظر خود را به روشنی دریابد. هم چنین تصدیق بدیهی، تصدیقی است که برای حصول آن در نفس نیاز به آن نیست که دو یا چند معلوم تصدیقی دیگر را کنار هم قرار دهیم و با ترتیب یک دلیل و حجت به آن برسیم.

به بیان دیگر: تصور بدیهی تصویری است که انسان برای تحصیل آن نیاز به استمداد از دیگر معلومات تصویری خود ندارد، بلکه بدون استمداد از آنها، خود به خود و یا از طریق دیگری آن تصور در نفس پدید می آید.

هم چنین تصدیق بدیهی قضیه ای است که انسان برای اذعان به آن و پذیرش آن نیاز به مراجعه به تصدیقات دیگر خود ندارد، بلکه یا خود به خود به آن اذعان دارد و یا از طریق دیگری، غیر از مراجعه به تصدیقات از پیش دانسته شده، آن را می پذیرد.

اما تصور و یا تصدیق نظری آن است که دستیابی به آن، نیازمند مراجعه به معلومات پیشین و برقراری ترتیب خاصی میان آنهاست.^۱

۱. ر. ک: عمر بن سهلان ساوی، البصائر النصیریة، ص ۴.

دلیل بر وجود هر دو قسم در میان معلومات

منطق دانان گفته‌اند: هر دو قسم یاد شده هم در میان معلومات تصویری وجود دارد و هم در میان معلومات تصدیقی. اما دلیل این‌که ما علوم نظری داریم، آن است که بسیاری از تصورات و تصدیقات برای ما مجهول و ناشناخته است و جز با کمک تصورات و یا تصدیقات دیگر خود نمی‌توانیم به آن امور آگاهی یابیم.

اما دلیل این‌که علوم بدیهی داریم، آن است که اگر همه علوم ما نظری باشند، تسلسل لازم خواهد آمد، زیرا در این صورت، هر علمی منوط به علم دیگری خواهد بود و این سلسله هرگز به نقطه‌ای پایان نخواهد یافت، چرا که نقطه پایانی، اگر باشد، همان علم بدیهی خواهد بود که فرض بر نبود آن است و چون تسلسل محال است، حصول هرگونه علم و دانشی، بر فرض فقدان بدیهیات، محال و ممتنع خواهد بود، در حالی که ما بالوجدان تصورات و تصدیقات فراوانی داریم.^۱

بدیهی بودن یک علم مستلزم معلوم بودن آن نزد همگان نیست

گفتیم ملاک و معیار نظری بودن یک علم و ادراک، متوقف بودن حصول آن بر فکر و نظر است. بنابراین، اگر حصول یک علم و ادراک منوط بر فکر و اندیشه نبود و نیاز به معرف و یا حجت نداشت آن ادراک، بدیهی خواهد بود، اگرچه تحصیل آن متوقف بر اموری چند، مانند احساس، وجدان و غیر آن بوده باشد. از این جا به دست می‌آید که بدیهی بودن یک علم و ادراک، مستلزم معلوم بودن آن نزد همگان نیست. چه بسا یک تصور یا تصدیق، با آن‌که بدیهی است، نزد بسیاری مجهول و ناشناخته باشد. سرّ این مطلب آن است که برای حصول یک علم و ادراک بدیهی، اگرچه به فکر و نظر

۱. ر. ک: قطب‌الدین رازی، شرح شمشیه، ص ۸ و ۹.

نیازی نیست، اما به یک یا چند امر دیگر نیازمندیم که عبارتند از:

- ۱ - توجه و انتباه، که در حصول همه ادراکات بدیهی بدان نیازمندیم، چرا که انسان غافل، گاهی از درک روشن ترین امور نیز محروم می‌باشد.
- ۲ - سلامت ذهن، که حصول هرگونه ادراکی منوط به آن است، زیرا انسانی که ذهنی بیمار دارد، گاه در واضح ترین امور نیز تردید می‌کند.
- ۳ - سلامت حواس: حصول ادراکاتی که بر حس توقف دارد، منوط به سلامت حواس است؛ مثلاً ادراک رنگ‌های گوناگون، اگرچه ادراکی بدیهی است، اما وابسته به صحت قوه بینایی است.
- ۴ - نبودن شبهه: شبهه آن است که ذهن دلیل فاسدی را ترتیب دهد و نتیجه‌ای که بر خلاف یکی از بدیهیات است، از آن به دست آورد و به مغالطه‌ای که در آن صورت بسته، پی نبرد. این‌گونه شبهات در علوم عقلی فراوان روی می‌دهد و موجب انکار پاره‌ای از بدیهیات می‌گردد.
- ۵ - عملیات غیر عقلی: حصول بسیاری از بدیهیات منوط به اجرای عملیات غیر عقلی است؛ مانند متواترات که متوقف بر شنیدن یک خبر از افراد متعدد است.^۱

یک نکته

میان تصورات بدیهی و تصدیقات بدیهی تفاوتی است، که اشاره به آن خالی از فایده نیست و آن این‌که تصورات بدیهی نه تنها نیازمند معرف نیستند، بلکه اساساً تعریف آنها امکان‌ناپذیر است. اما تصدیقات بدیهی، آنها بی هستند که اگرچه بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشند، اما لزوماً چنین نیست که نتوان برای اثبات آنها برهان و حجت اقامه کرد؛ مانند مسئله اصالت وجود، که با آن‌که بدیهی است، برهان‌های

متعدد نیز برای اثبات آن اقامه شده است. البته در این موارد، دلیلی که اقامه می شود در واقع «تنبیه» بر یک امر بدیهی خواهد بود.

سز این مطلب آن است که تصور بدیهی، بسیط می باشد و اساساً رمز بدهت یک تصور همان بساطت آن است^۱ و وقتی مفهومی بسیط بود، نه تنها نیاز به تعریف ندارد، بلکه اساساً تعریف آن امکان ناپذیر خواهد بود، زیرا تعریف یک شیء جز با تجزیه و تحلیل مفهوم آن شیء به اجزا و عناصر اولیه آن صورت نمی گیرد.

اقسام تصدیقات بدیهی

در منطق اقسام تصدیقات بدیهی به طور مشروح بیان شده، که اجمالش چنین است:

- ۱ - محسوسات: قضایایی است که تصدیق به آنها منوط به احساس می باشد؛ مانند تصدیق به این که: اکنون هوا گرم است و این پارچه نرم است.
- ۲ - متواترات: قضایایی است که در اثر اخبار گروه کثیری از مردم که توافقشان بر کذب محال می باشد و نیز احتمال خطا و اشتباه در همه آنها راه ندارد، انسان آنها را پذیرفته و باور کرده است؛ مانند تصدیق به نزول قرآن بر رسول گرامی اسلام ﷺ.
- ۳ - تجربیات: قضایایی است که در اثر مشاهدات مکرر، انسان بدان اذعان می کند و آن را می پذیرد؛ همانند اذعان به این که: هر آتشی گرم است.
- ۴ - فطریات: قضایایی است که تصدیق به آنها به واسطه اذعان به قضایای دیگر صورت می گیرد، اما آن قضایا همیشه در ذهن حاضرند و ترتیب آنها نیاز به اندیشه و نظر ندارد. به دیگر سخن: قضیه فطری قضیه ای است که دلیلش همیشه همراه آن در

۱. ما در گذشته در این باره بحث کرده ایم و اعاده آن در این جا لزومی ندارد (ر. ک: ج ۱، ص ۲۱ و ص ۲۹۵ و

ذهن حضور دارد؛ مانند تصدیق به این که: دو، یک پنجم ده است.

۵ - وجدانیات: قضایی است که تصدیق به آنها متوقف بر «حس باطن» می باشد؛

مانند تصدیق به این که: من می ترسم.

۶ - اولیات: قضایی است که اگر حمله باشد انسان با صرف تصور موضوع و

محمول و نسبت حکمیه به آن تصدیق کرده و آن را می پذیرد؛ مانند قضیه: «کل

بزرگ تر از جزأش است» و اگر شرطیه باشند، تصور مقدم و تالی و نسبت حکمیه

برای اذعان به آن کفایت می کند؛ مانند قضیه: «عدد یا زوج است و یا فرد».

بدیهیات اولیه از دیگر بدیهیات به قبول سزاوارترند

مؤلف علیه السلام به این مطلب اشاره کرده اند که پذیرش و قبول بدیهیات اولیه در مقایسه

با سایر بدیهیات اولویت دارد و این دسته از قضایا به اذعان و اقرار سزاوارترند. سر

این مطلب آن که در اولیات، انسان پس از تصور طرفین قضیه و تصور نسبت حکمیه

میان طرفین، آن قضیه را می پذیرد و به آن اذعان می کند. این تصدیق بر هیچ امر

دیگری توقف ندارد؛ مثلاً کافی است انسان بداند «جزء» و «کل» چیست و نسبت

«بزرگ تر بودن کل از جزء» را تصور کند، آن گاه بلافاصله تصدیق خواهد کرد که: «کل

بزرگ تر از جزأش است».

به دیگر سخن: بدیهی اولی، قضیه ای است که تصورش برای تصدیق به آن کفایت

می کند. اما بدیهیات دیگر، که به آنها بدیهیات ثانویه می گویند، چنین نیستند، زیرا

تصدیق آنها به استخدام حواس ظاهر (محسوسات) و یا حس باطن (وجدانیات) و یا

اجرای تجربه بر مواد خارجی (تجربیات) و یا شنیدن اخبار تعداد فراوانی از انسان ها

(متواترات) و یا یک قیاس خفی که حد وسط آن در ذهن حاضر است (فطریات) نیاز

دارد.

هم چنین باید دانست که در میان بدیهیات اولیه نیز آن که از همه به قبول و پذیرش

سزاوارتر است، همان قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است، یعنی این قضیه منفصله حقیقی که: «یا ایجاب صادق است و یا سلب.» در گذشته به تفصیل درباره اهمیت این قضیه و توقف سایر علوم و ادراکات بر آن سخن گفتیم و تکرار آن لزومی ندارد.^۱

بررسی آرای سوفسطائیان

سوفسطی کیست

السوفسطی، المنکر لوجود العلم، غیر مسلّم لقضیه «أولی الأوائل»، إذ فی تسلیمها اعتراف بأن کلّ قضیتین متناقضتین فان إحداهما حقّة صادقة.

ترجمه

سوفسطایی، که منکر وجود علم است، نخستین قضیه اولی را نمی‌پذیرد، زیرا پذیرش آن، اعتراف به این است که در هر دو قضیه متناقض، یک قضیه راست و صادق وجود دارد.

شرح و تفسیر

مؤلف علیه السلام در این قسمت به نقل و بررسی شبهات سوفسطائیان می‌پردازد و نکته آوردن این بحث در این قسمت از کتاب و به دنبال بحث از قضایای بدیهی، به ویژه قضیه امتناع اجتماع نقیضین، آن است که کلید حل این شبهات همانا ملزم ساختن ایشان به قبول بدیهیات اولی و به ویژه قضیه اجتماع نقیضین است. واژه سوفسطی از کلمه یونانی «سوفیست» گرفته شده است و سوفیست در اصل

۱. ر. ک: فصل نهم از بخش هشتم.

به معنای حکیم و دانشور بوده است، اما از آن جا که گروهی از دانشمندانی که «سوفیست» خوانده می شدند، در دوران معاصر با سقراط و پیش از آن، به حقایق ثابت باور نداشته‌اند، بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جز می نمی دانستند، این واژه به تدریج معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال مغالطه آمیز درآمد.

مؤلف رحمته الله در تعریف سوفسطی می گوید: «سوفسطی کسی است که وجود هرگونه علمی را به طور کلی انکار می کند.» سوفسطی ها اگرچه در بدو امر واقعیت خارجی را انکار می کنند و ادعای علم به عدم وجود واقعیت را بر زبان می رانند، اما پس از اندک توجهی درمی یابند که این ادعا، خود مستلزم واقعیت داشتن علم و عالم و کاشف بودن علم از عدم وجود واقع و امور دیگر است، لذا ناقض خودش می باشد. از این رو، کلام خود را تصحیح کرده و مدعی می شوند که: «همه چیز مشکوک و مردد است و علم به هیچ واقعیتی امکان پذیر نیست». ادله ای که سوفسطی اقامه می کند نیز در حقیقت متوجه انکار علم به واقعیت است، نه انکار اصل واقعیت.

نکته ای که در این قسمت بدان توجه داده شده، آن است که شکاکان و آنان که هرگونه علم و معرفتی را انکار می کنند، نمی توانند قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را بپذیرند، زیرا اگر این قضیه را بپذیرند و بدان اذعان کنند، لاجرم باید اعتراف کنند از هر دو قضیه متناقض یکی راست و مطابق با واقع و دیگری دروغ است. این خود اعتراف به وجود درجه ای از علم و آگاهی است، زیرا با قبول امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین انسان می داند «خداوند یا وجود دارد یا ندارد»، «ماده یا ازلی است یا نیست»، «عدالت یا خوب است یا نیست» و هزاران هزار قضیه منفصله حقیقی دیگر که طرفین آن، نقیض یکدیگرند، همه مورد تصدیق خواهد بود. چنین کسی، اگرچه در مورد صدق هر یک از نقیضین قضاوتی ندارد، اما خود منفصله ای را که

طرفین آن، نقیض هم‌اند باید بپذیرد و به آن تصدیق کند.
از این جا دانسته می‌شود همان‌گونه که با انکار قضیه: «یا ایجاب صادق است و یا سلب»، هیچ علمی برای انسان حاصل نمی‌شود، با قبول آن نیز انسان نمی‌تواند ادعای شکاکیت مطلق کند و وجود هرگونه علمی را منکر گردد.

گروه‌های مختلف شکاکان و شیوهٔ مواجهه با هر یک از آنها - گروه اول

ثم السوفسطي، المدعي لانتفاء العلم والشاك في كل شيء، إن اعترف بأنه يعلم؛ أنه شاك، فقد اعترف بعلم ما، و سلم قضية أولى الأوائل، فأمكن أن يلزم بعلم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك، كعلمه بأنه يرى، و يسمع، و يلمس، و يذوق، و يشم، و أنه ربما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأ فقصد ما يرويه؛ و إذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم، لأن العلم ينتهي إلى الحس كما تقدم.

ترجمه

سوفسطی، که مدعی نبود علم است و در همه چیز تردید می‌کند، اگر اعتراف کند که به شک خویش آگاه است، در این صورت به تحقق یک علم اعتراف کرده و نخستین قضیهٔ اولی را نیز پذیرفته است؛ و لذا می‌توان او را به علوم فراوانی ملتزم نمود، علومی که شبیه علم او به شک خودش می‌باشند؛ مانند علمش به این که می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند، می‌چشد، می‌بوید و نیز علمش به این که چه بسا گرسنه می‌شود و به دنبال چیزی که سیرش کند، می‌رود؛ یا تشنه می‌گردد و در پی چیزی که سیرابش سازد روانه شود. وقتی ملزم به پذیرش این علوم شد، ناگزیر از پذیرش مراتب پایین تر علم خواهد بود، زیرا همان‌گونه که پیش از این گفتیم،^۱ علوم به حس ختم می‌گردند.

شرح و تفسیر

شکاکان دسته‌ها و گروه‌های مختلفی را تشکیل می‌دهند و چنین نیست که دعاوی همه آنها همانند و مشابه باشد. از این رو، مؤلف رحمه‌الله آنها را به گروه‌های متنوعی تقسیم می‌کند و پاسخ هر یک را جداگانه می‌دهد.

گروه نخست از شکاکان، کسانی هستند که می‌گویند:

«ما در همه چیز شک و تردید داریم، ولی می‌دانیم که شک و تردید داریم». ایشان اعتراف می‌کنند که لااقل به شک و تردید خویش آگاهند. ما با تکیه بر همین نقطه می‌توانیم بطلان ادعای ایشان را نشان دهیم؛ یعنی می‌توانیم آنها را متوجه سازیم این ادعای ایشان که: «ما در همه چیز شک داریم»، صرفاً یک ادعا است و حقیقتی ندارد؛ بدین طریق که به ایشان می‌گوییم:

شما که «می‌دانید شک دارید» باید قضیه: «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» را نیز پذیرفته باشید و بدان قضیه نیز علم داشته باشید، زیرا با انکار آن قضیه، شما نمی‌توانید به هیچ چیز حتی به «شک» خود، علم داشته باشید. چه با انکار آن قضیه، این احتمال باقی است که شما در عین حال که شک دارید، شک نداشته باشید. بنابراین، لاجرم باید قضیه امتناع تناقض را پذیرفته باشید. اما پذیرش این قضیه - چنان‌که گفتیم - به معنای پذیرش هزاران هزار قضیه منفصله است که دو طرف آن نقیض یکدیگرند.

از طرف دیگر، چنین کسی ملزم به پذیرش علوم فراوان دیگری خواهد بود؛ مانند علم به غم و اندوه، شادی و سرور، تصمیم و اراده، خشم و غضب، سیری و گرسنگی و دیگر حالات نفسانی. زیرا همان چیزی که موجب می‌شود انسان به شک خودش علم و آگاهی داشته باشد، موجب می‌شود نسبت به این امور نیز آگاهی داشته باشد و آن عبارت است از: «یافتن حضوری این امور در خود».

هم چنین کسی که قضیه امتناع تناقض را، به واسطه بداهت و وضوح آن قبول می‌کند، باید دیگر بدهیات اولیه را نیز بپذیرد.

گروه دوم

وإن لم يعترف بأنه يعلم: أنه شاك، بل أظهر: أنه شاك في كل شيء، و شاك في شكه، لا يدري شيئاً، سقطت معه المحاجة، و لم ينجح فيه برهان؛ و هذا الانسان إماماً مبتلى بمرض أورثه اختلالاً في الإدراك، فليراجع الطبيب، و إماماً معانداً للحق يظهر ما يظهر لدحضه، فليضرب و ليؤلم، و ليمنع ممّا يقصده و يريده، و ليؤمر بما يبغضه و يكرهه، إذ لا يرى حقيقةً لشيء من ذلك.

ترجمه

و اگر اعتراف نکرد که به شک خویش علم دارد، بلکه به همه چیز، حتی تردیدش، اظهار شک نمود و مدعی شد که هیچ نمی‌داند، در این صورت استدلال با او مجالی ندارد و برهانی در او اثر نمی‌کند. چنین انسانی یا مبتلا به نوعی بیماری است که دستگاه ادراک او را برهم زده و در این صورت، باید به پزشک مراجعه کند و یا با حق در ستیز است و آنچه اظهار می‌کند صرفاً برای کوبیدن آن است و در این صورت باید کتک زده شود و آزار داده شود و از آنچه می‌خواهد و می‌طلبد، منع گردد و نیز باید فرمانش داد. آنچه را بدش می‌آید و مبعوض دارد انجام دهد، چرا که برای هیچ یک از این امور، واقعیتی نمی‌بیند.

شرح و تفسیر

گروه دوم شکاکان کسانی هستند که مدعی شک مطلق بوده و به هیچ چیزی اعتراف ندارند، حتی به شک و تردید خود. ایشان می‌گویند: «من هیچ نمی‌دانم و در

همه چیز تردید دارم، حتی در وجود خودم و در این که شک دارم یا ندارم». افرادی که چنین دعوایی را بر زبان می‌رانند یا مبتلا به یک نحوه جنون و بیماری روانی هستند و یا آن که افرادی غرض ورز و معاندند و در لوای این ادعای می‌خواهند به اهداف خاصی دست یابند. در صورت اول ایشان را باید نزد پزشک برد، تا معالجه شوند. و در صورت دوم تنها راهی که وجود دارد آن است که آنها را تحت فشار و شکنجه قرار داد، تا مجبور شوند دست از ادعاهای واهی خویش بردارند و به حقیقت داشتن درد و آلم و عوامل آن اذعان کنند.

گروه سوم

نعم، ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية، وهو غير مسلح بالاصول المنطقية ولا متدرب في صناعة البرهان، فشهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الاثبات والنفي والحجج التي أقاموها على كل من طرفي النقيض، و لم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحق من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظن بالمنطقي، وزعم أنّ العلوم نسبية غير ثابتة، و الحقيقة بالنسبة إلى كل باحث ما دلّت عليه حجته. وليعالج أمثال هؤلاء بايضاح القوانين المنطقية وإرادة قضايا بديهية لا تقبل التردد في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، و استحالة سلبه عن نفسه، و غير ذلك، و ليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، و ليؤمروا أن يتعلّموا العلوم الرياضية.

ترجمه

بله، چه بسا گروهی از ایشان بدون آن که به اصول منطقی، مجهز و در فن منطق، آزموده باشند، سراغ علوم عقلی آمده و آن گاه اختلاف دانش پژوهان را در مسائل علمی بین نفی و اثبات و ادله‌ای را که هر دسته برای اثبات یک طرف نقیض اقامه کرده، مشاهده کردند و به خاطر کمبود سرمایه علمی نتوانستند حق را از باطل جدا کنند؛ از

این رو در مسائل، یکی پس از دیگری دو طرف نقیض را پذیرفتند و آن‌گاه به منطق بدگمان شده و پنداشتند علوم نسبی و ناپایدارند و حقیقت نسبت به هر جوینده‌ای همان است که دلیلش بر آن دلالت دارد.

ایشان باید با روشنگری قوانین منطقی و نشان دادن قضایای بدیهی، که به هیچ روی قابل تردید نیستند، علاج گردند؛ قضایائی مانند: «لزوم ثبوت شیء برای خود» و «محال بودن سلب آن از خود» و دیگر قضایا؛ و باید برای فهماندن معانی اجزای قضایا به آنها تلاش فراوان کرد و نیز باید فرمانشان داد که علوم ریاضی را فراگیرند.

شرح و تفسیر

نکته‌ای که درباره این گروه از شکاکان باید یادآور شد، آن است که، همان‌گونه که مؤلف در نهایت الحکمه بیان کرده است، چنین شکاکی در این سخن خود که: «دانش پژوهان اختلاف نظر دارند و هر یک برای اثبات نظر خود دلیلی می‌آورد...»

نسبت به امور فراوانی حکم قطعی نموده و امور فراوانی را پذیرفته است و در مورد آنها جزم و یقین دارد؛ مانند تباین اندیشه‌های پژوهشگران، اختلاف ادله ایشان، رجحان نداشتن بعضی از این ادله بر بعضی دیگر و این‌که این مطلب مستلزم آن است که استدلال به‌طور کلی از رسیدن به واقع و کشف آن ناتوان باشد.

پس چنین شکاکی در همان بدو امر و به هنگام بیان آنچه او را به شکاکیت سوق داده است، از مذهب خویش تخطی کرده و مدعای خود را نقض نموده و علم خویش به بسیاری از امور را تلویحاً بازگو می‌کند. لذا امید است با یادآوری مقدمات و لوازم سخنش دست از ادعای خویش بردارد.

گروه چهارم و پنجم

وهنا طائفتانِ اُخريان من الشكاكين؛ فطائفةٌ يتسلمونَ الإنسانَ و إدراكاته،

وَيُظْهِرُونَ الشَّكَّ فِي مَاورَاءَ ذَلِكَ، فيقولون: «نحن و إدراكاتنا و نشك فيما وراء ذلك»؛
 و طائفة أخرى: تفتنوا بما في قولهم: «نحن و إدراكاتنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، من
 أناسي و إدراكات لهم، و تلك حقائق خارجية، فبدلوا الكلام بقولهم: «أنا و إدراكاتي
 وماوراء ذلك مشكوك».

و يدفعه: أن الإنسان ربما يخطيء في إدراكاته، كما في موارد أخطاء الباصرة
 واللامسة و غيرها من أغلاط الفكر، و لو لا أن هناك حقائق خارجة من الإنسان
 و إدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة.

ترجمه

اینجا دو گروه دیگر از شکاک‌ها وجود دارند: یک گروه، انسان و ادراکات او را
 می‌پذیرند و در غیر آن اظهار شک و تردید می‌کنند، می‌گویند: «ماییم و ادراکاتمان و به
 آنچه در پس آن است شک داریم». گروه دوم، چون پی بردند جمله: «ماییم و
 ادراکاتمان» خود، حاوی اعتراف به واقعیات فراوانی است، مانند مردم و ادراکاتشان که
 خود، حقایق خارجی است، تعبیر را تغییر دادند و گفتند: «منم و ادراکاتم و آنچه در پس
 آن است، مشکوک می‌باشد».

آنچه این کلام را ابطال می‌کند آن است که انسان چه بسا در آنچه می‌فهمد، به خطا
 می‌رود، مانند موارد اشتباه قوه بینایی و قوه لمس کننده و موارد دیگر از اشتباهات فکر.
 حال اگر حقایق، خارج از انسان و ادراکات او نباشد که گاهی این ادراکات با آن مطابق و
 گاهی غیر مطابق باشد، به وضوح چنین چیزی راست نمی‌آید.

شرح و تفسیر

گروه چهارم از شکاکان کسانی هستند که می‌گویند: «ما هستیم و ادراکاتمان»؛ یعنی
 تنها چیزی که می‌دانیم و به وجود آن اذعان داریم، انسان‌ها و ادراکات ایشان است، اما

ماورای آن چیزی را نمی‌دانیم و نمی‌شناسیم.

در پاسخ به چنین کسانی باید گفت: شما از چه راهی به وجود دیگر انسان‌ها و ادراکات ایشان پی برده‌اید؟ این راه، هر چه باشد، درباره‌ی اشیاى دیگر نیز گشوده است. همان‌گونه که ما انسان‌های دیگر را مثلاً می‌بینیم و صدایشان را می‌شنویم، دیگر حیوانات را نیز مشاهده می‌کنیم و صدایشان را می‌شنویم. هیچ امتیازی میان این دو ادراک نیست، تا بتوان یکی را کاشف از واقع دانست و دیگری را نه.

گروه پنجم، با توجه به اشکال یاد شده، سخن خود را تغییر داده و به جای آن‌که بگویند: «ماییم و ادراکاتمان»، گفتند: «من هستم و ادراکاتم». ایشان می‌گویند: تنها چیزی که می‌دانم آن است که: «من وجود دارم و نیز صورت‌های ذهنی و ادراکاتی نیز دارم». اما این‌که آیا این ادراکات حاکی از واقعیت خارجی است، یا فقط یک سری تصویرهای پوچ و تو خالی است، نمی‌دانم. ممکن است تنها کسی که وجود دارد، من باشم که در سراسر عمر خود بارشته‌ای از مفاهیم و ادراکات سرگرم شده‌ام.

دلیل عمده‌ای که این گروه به آن تمسک می‌جویند، وجود خطا در ادراکات است. می‌گویند: گاهی انسان از راه حس به وجود چیزی یقین پیدا می‌کند، ولی بعداً متوجه می‌شود که خطا کرده است؛ مثلاً حس بینایی، جسم را از دور کوچک می‌بیند و از خیلی نزدیک آن را بزرگ‌تر از آن چه هست، نشان می‌دهد. و یا آتش چرخان را در حال گردش به شکل دایره و قطره باران را که از آسمان فرو می‌آید، به شکل خط نشان می‌دهد. در مورد سایر حواس نیز چنین خطاهایی وجود دارد.

از این جا معلوم می‌شود که ادراک حسی ضمانت صحت ندارد و به دنبال آن چنین احتمالی پیش می‌آید که از کجا سایر ادراکات نیز خطا نباشد و شاید روزی فرارسد که به خطا بودن آنها نیز پی ببریم. هم‌چنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می‌کند، اما پس از چندی می‌فهمد که آن دلیل، درست نبوده و یقینش مبدل به شک می‌شود. پس معلوم می‌شود که ادراک عقلی نیز ضمانت صحت ندارد. به

همین ترتیب، احتمال خطا به سایر مدرکات عقل سرایت می‌کند. نتیجه این‌که: نه حس قابل اعتقاد است و نه عقل و برای انسان جز شک باقی نمی‌ماند.

در پاسخ به ایشان باید گفت: چنان‌که خود معترفید، «انسان گاهی در ادراکات خود خطا می‌کند.» اما باید دانست که وجود خطا در پاره‌ای از ادراکات، خود نشان دهنده آن است که بیرون از انسان و ادراکات او یک سری حقایق خارجی وجود دارد. زیرا خطا بودن یک ادراک بدین معناست که ادراک مزبور با واقعیتی که در خارج وجود دارد، مطابقت ندارد.

به‌طور کلی، وقوع خطا در بعضی موارد سبب نمی‌شود ما از همه معلومات خود، حتی از بدیهیات و حقایق مسلم، سلب اعتماد کنیم و همه واقعیتهای خارج را، که از راه علم به آنها رسیده‌ایم، منکر شویم. بلکه نفس پی بردن به خطا دلیل بر این است که ما یک رشته حقایق مسلم داریم که آنها را مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها به این خطاها پی برده‌ایم. وگرنه، پی بردن به خطا معنا نداشت، زیرا با یک غلط، غلط دیگر را نمی‌توان تصحیح کرد.

افزون بر آن‌که هیچ‌گاه دیده نشده این شکاکان، با همه خطاهایی که از حس سراغ دارند، چشم خود را ببندند و در کوچه و خیابان راه بروند و یا راه و چاه را که می‌بینند، هر دو در نظرشان مساوی باشد و هر دو را به عنوان دو اندیشه صرف تلقی کنند. هم‌چنین با همه خطاهایی که ایشان از عقل دیده‌اند، هیچ‌گاه از استدلال عقلی لب‌ن بسته‌اند، بلکه همین شبهات به صورت استدلال عقلی بیان شده است. اگر استدلال عقلی باطل باشد، خود این استدلال نیز باطل است.^۱

گروه ششم

وربما قيل: إن قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أن من المحتمل:

۱. ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله دوم.

آن لا تنطبق الصورُ الظاهرةُ للحواسِ، بعينها على الأمورِ الخارجيّةِ، بمآلها من الحقيقةِ، كما قيل: إنَّ الصوتَ بمآله من الهويّةِ الظاهرةِ على السمعِ ليس له وجودٌ في خارجِه، بل السمعُ إذا اتصلَ بالارتعاشِ بعددِ كذا، ظَهَرَ في السمعِ في صورةِ الصوتِ؛ و إذا بلغَ عددُ الارتعاشِ كذا ارتعاشاً، ظَهَرَ في البصرِ في صورةِ الضوءِ و اللونِ، فالحواسُ، التي هي مبادئ الإدراكِ، لا تكشفُ عمّا وراءها من الحقائقِ، و سايرُ الادراكاتِ منتهيةٌ إلى الحواسِ.

و فيه: أنَّ الادراكاتِ إذا فرضتْ غيرَ كاشفةٍ عمّا وراءها، فمن أينَ عَلمَ أنَّ هناكَ حقائقُ وراءَ الادراكِ لا يكشفُ عنها الادراكُ؟! ثم من أدركَ أنَّ حقيقةَ الصوتِ في خارجِ السمعِ ارتعاشٌ بعددِ كذا؟! و حقيقةَ المبصرِ في خارجِ البصرِ ارتعاشٌ بعددِ كذا؟! و هل يَصِلُ الإنسانُ إلى الصوابِ، الذي يخطئُ فيه الحواسُ، إلّا من طريقِ الإدراكِ الانساني؟! و بعدَ ذلكِ كلِّه، تجويزُ: أن لا ينطبقَ مطلقُ الادراكِ على ما وراءه، لا يحتملُ إلّا السفسطةَ، حتّى أن قولنا: «يجوزُ أن لا ينطبقَ شيءٌ من إدراكاتنا على الخارجِ» لا يؤمنُ أن لا يكشفَ، بحسبِ مفاهيمِ مفرداتِهِ و التصديقِ الذي فيه، عن شيءٍ.

ترجمه

ممکن است گفته شود: سخن این گروه ربطی با سفسطه ندارد، بلکه مراد ایشان آن است که: احتمال دارد صورتی که برای حواس جلوه گر می شود، با همان خصوصیات، منطبق بر حقائق خارجی نباشد؛ چنان که گفته شده: صدا، بدان نحوه که برای شنوایی جلوه می کند، وجود خارجی ندارد، بلکه وقتی شنوایی با ارتعاش خاصی برخورد می کند، صورت صدا در آن پدید می آید و هنگامی تعداد ارتعاش به حدّ خاصی برسد، در بینایی، صورت نور و رنگ جلوه گر می شود. و بنابراین، حواس، که منشأ ادراکات ما هستند، حقائق خارج از خود را به ما نمی نمایند و سایر ادراکات نیز به حواس ختم می گردند. اشکال این سخن آن است که: وقتی فرض شد ادراکات نمایانگر خارج از خود نیستند،

از کجا می‌توان دانست حقایقی در پس ادراک هست ولی ادراک ما نمایانگر آنها نیست؟ و آن‌گاه چه کسی دانست که حقیقت صورت در بیرون از قوهٔ شنوایی، ارتعاش به فلان مقدار است؟ و نیز حقیقت آن‌چه دیده می‌شود در خارج از بینایی، ارتعاش به فلان مقدار دیگر است؟ و آیا انسان جز از راه ادراک خویش می‌تواند به صحیح آن‌چه حواس در آن خطا کرده است، برسد؟

و سرانجام، پذیرفتن آن‌که هر ادراکی ممکن است مطابق با خارج از خود نباشد، چیزی جز سفسطه نیست؛ حتی این جمله که: «ممکن است هیچ‌یک از ادراکات ما مطابق با خارج نباشد» ایمن از این نیست که نه مفرداتش و نه تصدیقی که در آن است، نمایانگر هیچ واقعیتهایی نباشد.

شرح و تفسیر

گروهی از دانشمندان علوم تجربی می‌گویند: از پژوهش‌های علوم تجربی به دست می‌آید که صورت‌های حسی، که در ظرف ادراک ما تحقق دارند، با اشیای موجود در خارج، که متعلق ادراک حسی واقع می‌شوند، مطابقت ندارند؛ مثلاً در خارج واقعیتهایی به نام رنگ سبز، سفید و یا سرخ وجود ندارد، به گونه‌ای که اگر انسان و یا حیوانی نبود، رنگی نیز در جهان وجود نداشت. هم‌چنین است طعم‌های گوناگونی که از راه ذائقه ادراک می‌شود و نیز بوهای گوناگونی که از طریق شامه احساس می‌شود. هیچ‌یک آن‌گونه که ما احساس می‌کنیم، در خارج وجود ندارد. در یک کلمه «اشیا برای خود» به گونه‌ای هستند بسیار متفاوت با «اشیا برای ما». آن‌چه در جهان خارج است مجموعه‌ای است از ذرات متحرک و امواجی که با ارتعاش‌های مختلف تولید می‌شود. این حواس ما است که تحت تأثیر این امواج، رنگ‌ها و صداها و دیگر جلوه‌های طبیعت را می‌سازد.

بنابراین، حواس ما گزارش‌گر صادقی از جهان پیرامون ما نیستند و داده‌های حسی

را نمی‌توان مطابق با خارج به شمار آورد. از سوی دیگر، همه علوم و دانش‌های آدمی به حس باز می‌گردد و حواس مبادی ادراکات بشرند. در نتیجه هیچ‌یک از علوم و ادراکات ما تطابق کامل با خارج نخواهند داشت.

مؤلف علیه السلام در پاسخ به این سخن، بر این نکته تکیه می‌ورزد که اگر مطابقت علوم با خارج انکار شود، هیچ سخنی ارزش علمی نخواهد داشت و هیچ گفته‌ای را نمی‌توان بیان‌گر یک واقعیت دانست. به دیگر سخن: ما باید دم فرو بندیم و هیچ نگوئیم. زیرا تنها پل ارتباط میان انسان و عالم خارج، ادراکات اوست و اگر این ادراکات کاشف از واقع نباشد، ما درباره جهان بیرون جهل مطلق خواهیم داشت، حتی اصل وجود و عدم آن نیز مشکوک خواهد بود.

بنابراین کسی که دم از عدم مطابقت ادراکات با خارج می‌زند، نمی‌تواند مدعی شود حقیقت رنگ در خارج امواج چنین و چنان است و یا حقیقت بو و طعم و صورت فلان خاصیت جسم است. چنین کسی حتی نمی‌تواند مدعی شود که: «ممکن است ادراکات ما مطابق با خارج نباشد.» زیرا همین گفته نیز تنها در صورتی ارزش علمی دارد که مفردات به کار رفته در آن تصوراتی باشند که تطابق کامل با محکی خود دارند.

از این روست که باید گفت: بازگشت این سخن نیز به سفسطه و انکار هرگونه علمی است و گوینده چنین کلامی هرگز نمی‌تواند خود را واقع‌گرا و رئالیست بخواند.

الفصل التاسع:

وينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري

والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتب عليه آثاره، و تارة بوجود ذهني لا يترتب عليه آثاره، وهذا هو «الماهية»؛ و الاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، و هو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة و الفعلية و غيرهما، فلا يدخلُ الذهن، و إلا لأنقلب؛ و إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن، كمفهوم الكلي و الجنس و النوع، فلا يوجد في الخارج، و إلا لأنقلب.

وهذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من التعمُّل، و يُوقَعها على مصاديقها، لكن لا كوقوع الماهية و حملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها.

ترجمه

علم حصولی حقیقی، مفهومی است که گاهی در خارج موجود می‌شود و آثارش بر آن مترتب می‌گردد؛ و گاهی در ذهن موجود می‌شود و آثارش بر آن مترتب نمی‌گردد. چنین مفهومی همان ماهیت است. اما علم حصولی اعتباری این‌گونه نیست و [خود بر دو قسم می‌باشد، به این نحو که:] یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداقشان، حیثیت در خارج

بودن است، مانند: وجود و اوصاف حقیقی آن، چون وحدت و فعلیت و دیگر اوصافش؛ در این صورت به ذهن نخواهد آمد و گرنه انقلاب در حقیقت آن رخ می‌دهد؛ و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق آنها حیثیت در ذهن بودن است، مانند مفهوم کلی، جنس و نوع. در این صورت، در خارج تحقق نخواهد یافت و گرنه انقلاب در حقیقت آن به وجود می‌آید.

این مفاهیم را ذهن با فعالیت خاصی می‌سازد و بر مصادیقشان منطبق می‌کند، اما نه مانند تطبیق ماهیت و حمل آن بر افرادش، به گونه‌ای که در حد آن مصادیق قرار گیرد.

شرح و تفسیر

در این فصل تقسیم دیگری در مورد علم حصولی اجرا می‌شود؛ یعنی تقسیم علم حصولی به علوم حقیقی و علوم اعتباری. اما باید دانست که مقسم در این تقسیم مطلق علم حصولی، اعم از تصور و تصدیق نیست، بلکه مقسم خصوص «تصورات» است؛ آن‌هم نه مطلق تصورات، اعم از حسی، خیالی و عقلی، بلکه مقسم خصوص تصورات عقلی و به دیگر سخن «معقولات» است، که مفاهیمی کلی می‌باشند. در حقیقت موضوع بحث در این فصل «معقولات» است، که به معقولات اولی (= مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانوی (= اعم از معقولات ثانوی منطقی و فلسفی) منقسم می‌شود.

مفاهیم حقیقی

مفهوم حقیقی، مفهومی است که هم می‌تواند در خارج موجود شود و هم می‌تواند در ذهن تحقق یابد؛ یعنی گاهی یک موجود خارجی است که منشأ آثار است و گاهی موجود ذهنی است که فاقد آثار می‌باشد؛ مانند مفهوم آب و آتش و انسان و سفیدی و سیاهی. لازمه ویژگی یاد شده آن است که نسبت چنین مفاهیمی به وجود خارجی و

عدم یک‌سان باشد؛ به دیگر سخن: چنین امری نسبت به وجود خارجی و عدم و در نتیجه نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار لا بشرط خواهد بود و - چنان‌که می‌دانیم - امر لا بشرط با قیدهای گوناگون جمع می‌شود و در شرایط مختلف می‌تواند بعینه حضور داشته باشد. از این رو، می‌توان گفت: مفاهیمی مانند انسان، هم در ذهن موجود می‌شوند و هم در خارج و آنچه از آنها در ذهن تحقق می‌یابد، همان است که در خارج موجود می‌گردد. بنابراین، یک نوع عینیت میان مفهوم و مصداق برقرار می‌باشد و علم به شیء دقیقاً همان شیء را به ما نشان می‌دهد و ذاتش را برای ما مکشوف می‌سازد. از این رو است که این مفاهیم را علم حقیقی نامیده‌اند.

مفهوم حقیقی، که به آن «معقول اولی» نیز گفته می‌شود، همان «ماهیت» است؛ البته ماهیت به حمل شایع؛ یعنی مفاهیمی مانند: سیاهی، سفیدی، سنگ، چوب و نظایر آن، نه ماهیت به حمل اولی که خودش یک مفهوم اعتباری و در شمار معقولات ثانوی است.

مفاهیم اعتباری

مفاهیم اعتباری، بر خلاف مفاهیم حقیقی، اموری غیر ماهوی‌اند، و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. در مورد این مفاهیم میان مفهوم و مصداق عینیت برقرار نیست و حملشان بر مصادیقشان بسان حمل ماهیت بر افرادش نیست، که یک تطابق ذاتی میانشان باشد، و از طریق مفهوم بتوان به حقیقت مصداق راه یافت. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی» نیز می‌نامند، که خود بر دو دسته‌اند:

۱- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است؛ به دیگر سخن: اموری هستند که عین واقعیت و عین ترتب آثاراند، بر خلاف ماهیت که نسبت به خارجیت و منشئیت برای آثار لا بشرط و لا اقتضا است. به

دیگر سخن: این امور نسبت به خارجیت بشرط شیء اند - گرچه این تعبیر نیز چندان دقیق نیست. «وجود» و صفات حقیقی وجود، که در خارج عین وجود بوده و کثرت و اختلافشان تنها در ظرف تحلیل‌های ذهنی است، مانند وحدت، فعلیت و وجوب، از این قبیل اند. چنین اموری هرگز بعینه وارد ذهن نمی‌شوند، زیرا حیثیت ذهن، همان حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است، لذا ورود آنها در ذهن مستلزم آن است که امری خارجی و منشأ اثر، در عین حال ذهنی و فاقد اثر گردد و این انقلاب در ذات بوده و محال می‌باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی فلسفی» نیز می‌نامند.

۲ - مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است و لذا محال است که در خارج تحقق یابند، چرا که تحقق آنها در خارج مستلزم آن است که امری که ذاتاً فاقد آثار خارجی است، واجد آثار خارجی شود و این انقلاب در ذات بوده و محال می‌باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی منطقی» می‌نامند. معقولاتی منطقی وصف امور ذهنی اند و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی‌باشند. مانند: عکس مستوی، قضیه، حجت، معرف، کلی، برهان، تمثیل و دیگر مفاهیم منطقی. به دیگر سخن: مصادیق این مفاهیم همیشه مفهوم از آن جهت که مفهوم است، می‌باشد.

مفاهیم اعتباری مصداق دارند اما فرد ندارند

مؤلف رحمته در پایان این قسمت می‌گوید: «این مفاهیم را ذهن با فعالیت خاصی می‌سازد و بر مصادیقش منطبق می‌کند، اما نه مانند تطبیق ماهیت و حمل آن بر افرادش، به گونه‌ای که در حد آن مصادیق قرار گیرد.» حاصل این سخن آن است که مفاهیم اعتباری، مانند مفهوم وجود، مصداق دارند، اما فرد ندارند؛ بر خلاف مفاهیم ماهوی که هم مصداق دارند و هم فرد. زیرا فرد یک شیء عبارت است از همان شیء مشروط به خصوصیات و ویژگی‌هایی که به آن ضمیمه شده است؛ مثلاً فرد انسان، همان انسان است که عوارض و قیدهای خاصی؛ مانند وزن خاص، زمان خاص، مکان

خاص و رنگ خاص دارد. پس فرد یک ماهیت همان ماهیت است، اما مشروط به یک سری خصوصیات فردی و چون مفاهیم اعتباری، عین مصادیقشان نیستند، رابطه میان آنها با مصادیقشان را نمی توان رابطه مفهوم با فرد به شمار آورد.

تکمیل بحث: مؤلف رحمته الله علیه در نه‌ایة الحکمه قسم سومی نیز برای مفاهیم اعتباری ذکر کرده است، که آن‌هم در زمرة «معقولات ثانوی فلسفی» مندرج می شود و آن عبارت است از مفاهیمی که حیثیت مصادقشان حیثیت عدم تحقق در خارج است، مانند عدم. چنین مفاهیمی نیز هرگز وارد ذهن نخواهد شد، زیرا ورود آنها در ذهن مستلزم انقلاب می باشد؛ انقلاب به چیزی که قابل وجود خارجی است.

حاصل آن‌که: مفاهیم اعتباری، اموری ذهنی و معلوم برای ما می باشند، اما مصادقشان یا خارجی محض است که هرگز وارد ذهن نتواند شد، مانند وجود و امور ملحق به آن و یا بطلان صرف است، که نه وارد ذهن تواند شد و نه در خارج تحقق خواهد یافت، مانند عدم و یا ذهنی صرف است که راهی به سوی وجود خارجی ندارد و فقط در ذهن تحقق می یابد، مانند کلی.

حاصل سخن به بیانی دیگر

آن‌چه را مؤلف بزرگوار رحمته الله علیه در این قسمت بیان کرده اند، می توان بدین صورت تقریر کرد:

مفاهیم حقیقی اموری هستند که حیثیت مصادقشان نه عین حیثیت وجود خارجی است، نه عین حیثیت عدم و نه عین حیثیت وجود ذهنی. از این رو، هم می توانند در خارج موجود شوند و هم در ذهن.

اما مفاهیم اعتباری، بر خلاف مفاهیم حقیقی، حیثیت مصادقشان از سه حال بیرون نیست: یا عین حیثیت بودن در خارج است، یا عین حیثیت نبودن در خارج است و یا عین حیثیت بودن در ذهن می باشد.

مصادیق دسته نخست مفاهیم اعتباری تنها در خارج تحقق می‌یابند و هرگز به ذهن نمی‌آیند. مصادیق دسته دوم نه در خارج تحقق می‌یابند و نه در ذهن. و مصادیق دسته سوم تنها در ذهن تحقق می‌یابند و هرگز نمی‌توانند لباس وجود خارجی بر تن کنند.

نمودار اقسام معقولات

: مفاهیمی که هم در خارج موجود می‌شوند و هم در ذهن؛ مفاهیم ماهوی مانند: انسان، ترس، سفیدی.

حقیقی
یا
معقول اولی

مفهوم کلی
یا
معقول

الف: مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، حیثیت در خارج بودن است، مانند: وجود و صفات حقیقی وجود.

معقول
ثانوی

ب: مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، حیثیت در خارج نبودن است، مانند عدم.

فلسفی

اعتباری
یا
معقول ثانوی

معقول ثانوی منطقی؛ مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در ذهن بودن است.

توضیح بیشتر در باره تفاوت معقولات اولی با معقولات ثانوی فلسفی

تفاوت میان معقولات اولی با معقولات ثانوی منطقی روشن است و به راحتی می‌توان آنها را تمییز داد، زیرا معقولات اولی حقایقی را در باب خارج بیان کرده و از موجودات خارجی حکایت می‌کنند و بر موجودات خارجی حمل می‌شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است، اما معقولات ثانوی منطقی تنها بر مفاهیم ذهنی حمل می‌شوند و احکام ذهن و مفاهیم ذهنی را بیان می‌کنند و به اصطلاح اتصافشان ذهنی است.

آنچه نیاز به دقت و تأمل بیشتر دارد، فهم تفاوت میان معقولات اولی و معقولات ثانوی فلسفی است، که هر دو از جهان خارج سخن می‌گویند و بر موجودات خارجی حمل می‌شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است.

موارد ذیل را می‌توان مهم‌ترین ممیزات این دو دسته از مفاهیم به شمار آورد:

۱- معقولات اولی صورت‌های مستقیم و بلاواسطه‌ای هستند که از اشیای خارجی گرفته شده‌اند؛ یعنی در ساختن آنها صورت ادراکی دیگری و ساطت و دخالت ندارند. اما معقولات ثانوی فلسفی صورت‌های مستقیم اشیای نیستند، بلکه صرفاً صفت‌هایی برای اشیای می‌باشند، ولی نه صفتی که خود، صورت یا حالت خاص باشد و وجودی جدا از موصوف خود داشته باشد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: این کاغذ سفید است و این کاغذ واحد است، ما سه مفهوم ذهنی داریم: کاغذ، سفیدی و وحدت. کاغذ موصوف است سفیدی و وحدت، صفت‌اند. تصور ما از کاغذ سفیدی به این نحو است که این کاغذ و این سفیدی در خارج وجودی متمایز از سایر موجودات دارند و حتی وجود سفیدی، که عَرَض کاغذ است، از وجود خود کاغذ متمایز است؛ به دیگر سخن: کاغذ یک موجود است و سفیدی موجود دیگری است که بر کاغذ عارض شده است. اما هنگام بررسی صفت وحدت، می‌بینیم که وحدت

یک موجود خاص از موجودات این عالم نیست و نمی‌توانیم موجودی را در عرض سایر موجودات نشان دهیم و بگوییم: این وحدت است.

مطلب فوق را می‌توان به این صورت بیان کرد که: «وحدت» و مفاهیمی مانند آن، از اقسام موجود به‌شمار نمی‌رود، بلکه از احکام موجود محسوب می‌شود. یعنی نمی‌توانیم بگوییم: موجود از آن جهت که موجود است، اقسامی دارد و یک قسم از آن «وحدت» است. بلکه همین اندازه می‌توان گفت که مثلاً جسم یا سایر موجودات واحد است.

در حقیقت این فرق را می‌توان به دو فرق تجزیه کرد:

الف: این که معقولات اولی از اقسام موجوداند، اما معقولات ثانوی از احکام موجود می‌باشند؛ لذا در عرض معقولات اولی - که در مورد هر یک از آنها می‌توان گفت: «انه موجود» - نمی‌توان مفهوم «موجود آخر» را بر معقولات ثانوی حمل کرد. ب: این که معقولات اولی صورت‌های مستقیم و بلاواسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند و در ساخته شدن آنها در ذهن، صورت ادراکی دیگری وساطت و دخالت ندارد، اما معقولات ثانوی با وساطت صورت‌های ادراکی دیگری، که همان معقولات اولی هستند، برای ذهن به وجود آمده‌اند؛ یعنی مفاهیمی انتزاعی‌اند که معقولات اولی منشأ انتزاع آنها به‌شمار می‌رود.^۱

۲- معقولات اولی مسبوق به احساس و تخیل‌اند؛ یعنی ابتدا در مرتبه حس موجود بوده و بعد در مرتبه خیال موجود شده و سپس صورت کلی و عقلانی به خود گرفته‌اند؛ مثلاً مفهوم کلی تلخی، قبلاً به صورت خیالی در حافظه موجود بوده و پیش

۱. از این جا وجه تسمیه این دسته از معقولات به معقولات ثانوی دانسته می‌شود و آن این‌که: این مفاهیم از لحاظ ادراک ذهن، در درجه دوم قرار گرفته‌اند؛ یعنی نخست معقولات اولی برای ذهن حاصل می‌شود و آن‌گاه در مرحله دوم، معقولات ثانوی، به عنوان صفت و حالت معقولات اولی، در ذهن نمودار می‌گردند. البته این مطلب منافاتی با آن ندارد که مفاهیمی مانند وجود از زاویه‌ای دیگر (از نظر رابطه با عالم خارج) در درجه اول باشند و معقولات اولی در درجه دوم قرار گیرند؛ چنان‌که مقتضای نظریه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است.

از آن هم به صورت جزئی و حسی در حاسه موجود بوده است و بعداً به کمک قوه تجرید و تعمیم ذهن به صورت کلی در آمده است.

اما معقولات ثانوی مسبوق به احساس و تخیل و جزئیت نیستند؛ یعنی ابتداءً به طور جزئی و از راه حس وارد ذهن نشده‌اند؛ به دیگر سخن: صورت حسی و یا خیالی ندارند.

۳- معقولات اولی جنبه اختصاصی دارند؛ یعنی اختصاص به یک نوع خاص و یا جنس خاص و یا حداکثر یک مقوله خاص دارند، اما معقولات ثانوی جنبه عمومی دارند؛ از این رو معقولات ثانوی از امور عامه محسوب می‌شوند. معقولات ثانوی وسیله‌ای است برای ذهن که علی‌رغم تصورات ماهوی، که انواع و اجناس به صورت جدا و مباین تصور می‌شود، تمام جهان را تحت مفاهیم و عناوین مشترک و مشابهی در می‌آورد.^۱

نتایج بحث

ومما تقدم يظهر أولاً: أن ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجبِ و الممكنِ معاً، كالوجودِ و الحياةِ، فهو اعتباريٌّ؛ و إلا لكان الواجبُ ذا ماهيةٍ تعالى عن ذلك. و ثانياً: أن ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولةٍ واحدةٍ، كالحركةِ، فهو اعتباريٌّ؛ و إلا كان مجتسماً بجنسین فأزيد، و هو محالٌ. و ثالثاً: أن المفاهيم الاعتبارية لا حد لها، و لا تؤخذ في حدٍّ ماهيةٍ من الماهياتِ.

ترجمه

از آن چه گذشت چند امر به شرح زیر روشن می‌گردد:

۱. ر. ک: شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۲۴.

۱ - مفهومی که هم بر واجب حمل می‌شود و هم بر ممکن؛ مانند: وجود و حیات، مفهومی است اعتباری، زیرا اگر مفهومی حقیقی باشد، واجب دارای ماهیت خواهد بود و او برتر از این امور است.

۲ - مفهومی که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شود؛ مانند: حرکت، یک مفهوم اعتباری است، زیرا در غیر این صورت، آن مفهوم باید دو یا چند جنس داشته باشد و این محال است.

۳ - مفاهیم اعتباری «حدّ» ندارند و در حدّ ماهیتی نیز قرار نمی‌گیرند.

شرح و تفسیر

از آنچه در تعریف و تبیین مفاهیم حقیقی اعتباری آوردیم، نتایجی چند به دست می‌آید، که مؤلف رحمته‌الله در این جا به پاره‌ای از آنها اشارت کرده است.

نتیجه نخست آن‌که: مفاهیمی مانند علم، حیات، قدرت، خیر، ظهور و مانند آن - که هم بر واجب تعالی اطلاق می‌شود و هم بر موجودات امکانی - نمی‌توانند از سنخ مفاهیم حقیقی و ماهوی باشند، بلکه قطعاً مفاهیمی اعتباری می‌باشند. سرّ این مطلب آن است که اگر آن مفاهیم، حقیقی و ماهوی باشند، بدان معنا است که واجب تعالی مصداق یک مفهوم ماهوی واقع شده است؛ به دیگر سخن: ماهیت دارد، در حالی که ماهیت حاکی از حدّ وجود است و فقط وجودهای ممکن - که حدود و قیدهای عدمی، آنها را احاطه کرده است - می‌توانند دارای ماهیت باشند. اما واجب تعالی که وجود محض و محض وجود است و هیچ حدی جز بی حدی ندارد، هرگز منشأ انتزاع هیچ ماهیتی واقع نمی‌شود و هیچ مفهوم ماهوی بر او حمل نتواند شد.

نتیجه دوم آن‌که: مفهومی که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شود، مفهومی اعتباری است، زیرا اگر یک مفهوم حقیقی و ماهوی باشد، آن مفهوم مندرج در دو یا چند مقوله خواهد بود، در نتیجه بیش از یک جنس در عرض واحد خواهد داشت و این محال

است، زیرا مستلزم آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت است، چند ماهیت باشد.

مثلاً مفهومی مانند حرکت، که هم در مقوله کم مصداق دارد، و هم در مقوله کیف و این و وضع و هم (بنابر نظریه حرکت جوهری) در مقوله جوهر، اگر مفهومی ماهوی باشد، باید هم کمیت باشد، هم کیفیت باشد و هم این و وضع و جوهر و این محال است.

نتیجه سوم آن که: مفاهیم اعتباری حد ندارد و در حد هیچ ماهیتی واقع نمی شوند. سخن مؤلف رحمه الله در این قسمت مطلق است، اما در نهایت الحکمه گفته اند: «و در حد هیچ ماهیتی به عنوان جنس آن ماهیت واقع نمی شوند». نکته آوردن این قید آن است که مفاهیم اعتباری می توانند به عنوان فصل در حد یک ماهیت قرار گیرند، زیرا فصل از سنخ ماهیت نیست، بلکه از سنخ وجود می باشد.

با توجه به نکته فوق می گوییم: مفهوم اعتباری، مفهومی غیر ماهوی است، لذا تحت هیچ یک از مقولات مندرج نمی شود؛ از این رو، نه جنس و فصل دارد، تا بتوان از آن جنس و فصل یک تعریف حدی برای آن ارائه داد و نه خودش جنس ماهیتی است، تا بتواند جزء تعریف آن ماهیت قرار گیرد. البته در مقام تعریف یک مفهوم اعتباری می توان چیزی را که به منزله جنس و فصل آن می باشد، به کار برد و تعریفی که به منزله حد آن است، برای آن ارائه داد؛ چنان که در تعریف حرکت می گوییم: «تغیّر تدریجی»، که «تغیّر» به منزله جنس و «تدریجی» به منزله فصل آن است.

اصطلاحات دیگر واژه اعتباری

وللاعتباري معانٍ أُخرُ، خارجةٌ عن بحثنا؛ منها: الاعتباريُّ مقابل الأصيل، كالمَاهِيَةِ مقابل الوجود؛ و منها: الاعتباريُّ بمعنى ما ليس له وجودٌ متحازٌ، مقابل ما له وجودٌ متحازٌ، كالأضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه؛ و منها: ما

يُوقَعُ و يُحْمَلُ عَلَى الْمَوْضُوعَاتِ بِنَوْعٍ مِنَ التَّشْبِيهِ وَ الْمُنَاسِبَةِ، لِلْحَصُولِ عَلَى غَايَةِ عَمَلِيَّةٍ، كَاطْلَاقِ الرَّأْسِ عَلَى زَيْدٍ، لِكَوْنِ نَسْبَتِهِ إِلَى الْقَوْمِ كَنَسْبَةِ الرَّأْسِ إِلَى الْبَدَنِ، حَيْثُ يَدْبُرُ أَمْرَهُمْ، وَ يَصْلَحُ شَأْنَهُمْ، وَ يَشِيرُ إِلَى كُلِّ بِنَا يَخْصُهُ مِنْ وَاجِبِ الْعَمَلِ.

ترجمه

واژه اعتباری معانی دیگری نیز دارد، که از بحث ما خارج است از جمله:

- ۱- اعتباری در برابر اصیل؛ مانند ماهیت در برابر وجود.
- ۲- اعتباری به معنای آنچه وجود جداگانه‌ای ندارد، در برابر آنچه وجود جداگانه‌ای دارد؛ مانند اضافه که هستی آن وابسته به هستی دو طرف است، در مقابل جوهر که وجودش قائم به خویش است.
- ۳- آنچه همراه با نوعی تشبیه و مناسبت برای دست‌یابی به یک هدف عملی بر موضوعات حمل می‌شود؛ مانند اطلاق «رأس» بر رضا به خاطر آن‌که نسبتش با دیگران مانند نسبت سر به بدن است، از آن جهت که امور ایشان را تدبیر کرده و سامان می‌دهد و وظائف هر کس را مشخص می‌کند.

شرح و تفسیر

در این قسمت به سه اصطلاح دیگر برای واژه «اعتباری» اشاره شده است:

- ۱- اعتباریت در برابر اصالت به معنای منشأ بودن بالذات برای آثار. بنابر این اصطلاح، اعتباری چیزی است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض است، در برابر اصیل که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات است. ماهیت در این اصطلاح، امری اعتباری است، ولی وجود امری اصیل می‌باشد؛ درست عکس اصطلاح پیشین.
- ۲- اعتباری به معنای آنچه وجود فی نفسه ندارد؛ یعنی وجودش رابط و فی غیره است؛ در برابر آنچه از وجود فی نفسه برخوردار است، اعم از آن‌که وجود فی

نفسه‌اش، لنفسه باشد یا لغيره. بنابراین اصطلاح، همه نسبت‌ها و روابط اموری اعتباری‌اند، در برابر جواهر و اعراض.

۳- مفاهیمی که صرفاً برای دست‌یابی به اهداف و اعراض عملی در جامعه، بر یک سری موضوعات خاص حمل و بر آنها تطبیق می‌شوند، مثلاً مفهوم «رأس» اگر بر سرانسان یا حیوان، که مصادیق حقیقی آن است، اطلاق شود، یک مفهوم حقیقی است؛ اما اگر بر یک فرد از انسان، به عنوان علامت و نشانه‌ای برای یک سری اعتبارها و قراردادهای دیگر اطلاق شود، مفهومی اعتباری خواهد بود؛ مثلاً اگر بگوییم: «زید رئیس است»، چون دیگران باید از او تبعیت کنند و سمت فرماندهی دارد و بر افراد دیگر مسلط حاکم است - و خلاصه همان روابطی که میان سرانسان و سایر اندام‌ها تکویناً برقرار است، میان او و سایر افراد بر حسب قرار داد و مواضعه (=اعتبار) برقرار می‌باشد - این قضیه، یک گزاره اعتباری خواهد بود.

از این جا دانسته می‌شود که اعتباری، در این اصطلاح، یک معنای تصویری - مانند ریاست، مالکیت و زوجیت - یا تصدیقی - مانند زید رئیس است، من مالک این کتابم - است که در ورای ظرف عمل تحقق ندارد؛ مثلاً ریاست اعتباری تحققش به آن است که رئیس در شئون دیگران تصرف کند و دیگران به فرامین وی گردن نهند.

به دیگر سخن: این معانی از مشهورات بالمعنی الاخص می‌باشند؛ یعنی اموری که عقلاً بر آن توافق کرده‌اند و واقعیتی ورای این تطابق ندارند.

الفصل العاشر:

في أحكام متفرقة

منها: أنَّ المعلومَ بالعلمِ الحصولي ينقسمُ إلى «معلومٍ بالذاتِ» و «معلومٍ بالعرضِ»؛ والمعلومُ بالذاتِ هو: الصورةُ الحاصلةُ بنفسِها عندَ العالمِ؛ و المعلومُ بالعرضِ هو: الأمرُ الخارجيّ الذي يحكيه الصورةُ العلميّةُ؛ و يسمّى معلوماً بالعرضِ و المجازِ، لاتحادِ ما له مع المعلومِ بالذاتِ.

ترجمه

۱ - معلوم، در علم حصولی به دو قسم: معلوم بالذات و معلوم بالعرض تقسیم می‌گردد. معلوم بالذات صورتی است که خودش نزد عالم حضور دارد؛ و معلوم بالعرض، همان امر خارجی است که صورت علمی، آن را نشان می‌دهد؛ و چون یک نحو اتحاد با معلوم بالذات دارد، آن را معلوم بالعرض و معلوم مجازی می‌نامند.

شرح و تفسیر

معلوم بالذات و معلوم بالعرض

تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض، در علم حصولی مطرح می‌شود، نه

در علم حضوری و بیانش آن است که: در علم حضوری وجود علمی شیء و وجود عینی آن یکی است، چرا که در این علم، همان واقعیت خارجی شیء نزد عالم حضور می‌یابد، اما در علم حصولی، وجود علمی شیء غیر از وجود عینی و خارجی آن است و آنچه از شیء نزد عالم حاضر می‌آید، همان مفهوم و ماهیت شیء است، نه هویت خارجی آن. به دیگر سخن: آنچه نزد عالم حاضر می‌آید، صورت ادراکی است که حاکی از شیء خارجی است و آن را نشان می‌دهد. این صورت ادراکی، «معلوم بالذات» و آن شیء خارجی «معلوم بالعرض» خوانده می‌شود.

مثلاً وقتی به اطراف خود می‌نگریم و در و دیوار و میز و صندلی را مشاهده می‌کنیم، صورت‌های ادراکی از این اشیا در صفحه نفس ما ایجاد می‌شوند. این صورت‌ها، واقعیت و هویتشان، هویت علمی است؛ لذا ذاتاً معلوم ما هستند و معلوم بالذات به شمار می‌روند. اما ویژگی این صورت‌های ادراکی آن است که «دیگر نما» بوده و کاشف از اشیا بیرون از خود می‌باشند. آن اشیا بیرونی، یعنی همان در و دیوار و میز و صندلی خارجی را «معلوم بالعرض» می‌نامند. کاشف بودن این صورت‌ها از آن اشیا به خاطر اتحاد و یگانگی ماهویی است که میان آنها برقرار می‌باشد. این رابطه باعث می‌شود که علم ما به آن صورت‌ها، علم به آن اشیا خارجی محسوب شود، در حالی که آن‌چه واقعاً معلوم ماست، همان صورت‌ها است و لا غیر.

بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری

ومنها: أنه تقدّم: أن كلّ معقولٍ فهو مجردٌ، كما أن كلّ عاقلٍ فهو مجردٌ؛ فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، التي تكتسبُ بحصولها لها الفعلية، حيثُ كانت مجردةً، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكملُ بها و آثارها مترتبةٌ عليها، فهي في الحقيقة: موجوداتٌ مجردةٌ، تظهرُ بوجوداتها الخارجية للنفس العالمية، فتحدُّ النفسُ بها إن كانت صورَ جواهر، و بموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعضاءً؛ لكننا، لا تصالنا من

طریقِ اَدواتِ الادراكِ بالموادِ، نتوهمُ أَنها نفسُ الصورِ القائمةِ بالموادِ نَزَعُناها من الموادِ من دونِ آثارِها المترتبةِ عليها في نشأةِ المادّةِ، فصارتُ وجوداتٍ ذهنيّةً للأشياءِ، لا يثرتُ عليها آثارُها.

فقد تبيّنَ بهذا البيانِ: أَنَّ العِلْمَ الحِصُولِيَّةَ في الحَقِيقَةِ عِلْمٌ حُضُورِيَّةٌ. و بَأَنَّ أَيضاً: أَنَّ العُقُولَ المَجْرَدَةَ عَنِ المادّةِ لا عِلْمَ حِصُولِيّاً عِنْدَها، لانقِطاعِها عَنِ المادّةِ ذاتاً و فعلاً.

ترجمه

۲- گفتم هر معقولی مجرد است؛ همان‌طور که هر عاقلی مجرد می‌باشد. اکنون می‌گوییم: مفاهیمی که برای قوه عاقله پدیدار می‌شوند و با تحقق آنها قوه عاقله به فعلیت می‌رسد، چون مجردند، وجودشان از نفس تعقل‌کننده‌ای که توسط آنها کامل می‌شود، قوی‌تر است و آثاری دارند که بر آنها مترتب می‌گردد. در نتیجه این مفاهیم، موجودات مجردی هستند که با وجود خارجی خویش برای نفس آگاه پدیدار می‌شوند؛ اگر صورت جوهر باشند، نفس با آنها متحد می‌گردد و اگر صورت عرض باشند، نفس با موضوعی که متصف به آنهاست، متحد می‌گردد. اما ما به خاطر ارتباطی که از راه آلات ادراک با مواد داریم، توهم می‌کنیم این مفاهیم همان صورت‌های متقوم به موادند که آنها را بدون آثاری که در عالم ماده دارند، برگرفته‌ایم؛ در نتیجه به صورت وجودهای ذهنی فاقد اثر در آمده‌اند. با بیان فوق آشکار شد که علوم حصولی در واقع، علوم حضوری می‌باشند. و نیز روشن شد که عقول مجرد از ماده، چون هم از جهت ذات و هم از جهت فعل جدای از ماده‌اند، فاقد علم حصولی می‌باشند.

شرح و تفسیر

آن‌چه در این قسمت آمده، یکی از نظریات خاص و از جمله ابتکاراتی است که از علامه فقید در بحث‌های فلسفی به یادگار مانده است. ایشان در موارد عدیده‌ای به این

مطلب (بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری) اشاره دارند. به نظر ایشان: «تقسیم علم، به حصولی و حضوری، چیزی است که آدمی در نظر بدوی بدان دست می‌یابد، اما آن‌چه دقت نظر و ژرف‌نگری در مسئله بدان رهنمون می‌گردد آن است که علم حصولی نیز به علم حضوری منتهی می‌شود.»^۱

در باره تفسیر کلام فوق و این‌که واقعاً مقصود مؤلف رحمته‌الله از منتهی شدن همه علوم حصولی به علوم حضوری چیست؟ دو احتمال وجود دارد، که برای هر کدام می‌توان شواهدی اقامه کرد.

احتمال نخست

احتمال نخست آن است که: علم حصولی، علی‌رغم آن‌چه عموم فلاسفه می‌پندارند، حصول صورت اشیای مادی در ذهن نیست، بلکه عبارت است از: «حصول صورت مجردات مثالی و یا عقلی که ما آنها را با علم حضوری مشاهده می‌کنیم». بنابراین، مفاهیم ذهنی ما از امور مادی پیرامون ما انتزاع نشده، بلکه از همان موجودات مجرد به دست آمده است.

بنابر تفسیر فوق، چند فرق اساسی میان نظر مشهور - یا به تعبیر مؤلف، نظر سطحی - و نظر عمیق در این مسئله وجود دارد:

الف: بنابر نظر بدوی، صورت ذهنی از موجود خارجی، که همان معلوم بالعرض است، انتزاع می‌گردد، اما بنابر نظر عمیق، صورت ذهنی از جوهر مجرد مثالی و یا عقلی به دست می‌آید.

ب: بنابر نظر بدوی، پاره‌ای از علم‌های حصولی از علوم حضوری به دست می‌آید؛ مانند علم به ماهیت نفس و صفات آن و پاره‌ای دیگر از علوم حضوری به

۱. نه‌ایة الحکمة، مرحله یازدهم، فصل اول.

دست نمی‌آید؛ مانند علم به اشیای بیرون از وجود نفس خود. اما بنا بر نظر عمیق، همه علوم حصولی از علوم حضوری به دست می‌آید.

د: بنا بر نظر بدوی، گاهی مفهوم، که همان علم حصولی است، از یک امر غایب از عقل انتزاع می‌شود، اما بنا بر نظر عمیق، همیشه مفاهیم از امور حاضر نزد عقل به دست می‌آید.

برخی از شواهدی که بر تأیید این احتمال می‌توان ارائه داد، بدین شرح است:

۱- مؤلف در پاورقی بر اسفاد نظریه خویش و نظریه مشهور را در قالب سؤال، به این صورت بیان کرده است:

معلوم در علم حصولی، یعنی آنچه علم حصولی کاشف و حاکی از آن است، چیست؟ در این جا دو نظریه وجود دارد: نظریه نخست که از آن مشهور فلاسفه است، می‌گوید: معلوم همان مصداق مادی است، که نفس آن را از عوارض مادی تجرید می‌کند. این تجرید در مدرکات جزئی، کامل نیست، اما در کلیات به طور کامل صورت می‌پذیرد. نظریه دیگر آن است که: معلوم، یک موجود مثالی و یا عقلی تام‌الوجود است، که قائم به خود و مجرد از ماده می‌باشد و نفس هنگامی که از طریق حواس به نحوی با اشیای مادی اتصال و ارتباط می‌یابد، آمادگی مشاهده این موجودات مثالی و یا عقلی در عالم خودشان برای او حاصل می‌گردد. نفس در این هنگام با آنها متحد می‌گردد و آنگاه صورتی از آنها برای خود اخذ می‌کند و این یک علم حضوری است که نفس به واسطه آن، عین معلوم موجود در خارج را می‌یابد، اما اتصال و ارتباطی که نفس با ماده خارجی دارد، موجب می‌گردد نفس این علم را بر ماده تطبیق داده و گمان کند این، همان شیء مادی است که فاقد آثار گشته است. آنگاه از این تطبیق علم حصولی به دست می‌آید.^۱

در این عبارت، جمله: «آن‌گاه صورتی از آنها برای خود اخذ می‌کند»، تصریح دارد که پس از مشاهده حضور مجردات عقلی و یا مثالی، صورت‌هایی از آنها در نفس به وجود می‌آید؛ همان‌گونه که بنابر نظر مشهور، وقتی حالاتی مانند ترس، غضب، غم و شادی در نفس پدید می‌آید و نفس حضوراً آنها را درک می‌کند، صورتی از آنها نیز در ذهن ساخته می‌شود.

۲- مؤلف در همان پاورقی، به عنوان نتیجه بحث می‌گوید: «ان کل علم حصولی یکتنف بعلم حضوری معه». در این عبارت به جای آن‌که گفته شود: هر علم حضوری به علم حصولی منتهی می‌شود و یا علم حضوری است، آمده است: هر علم حصولی همراه با یک علم حضوری می‌باشد.

۳- مؤلف رحمته علیه باز هم در پاورقی‌های اسفار نظریه خاص خود را چنین بیان می‌کند: حقیقت علوم حصولی، بنابر اصول گذشته، آن است که ما وجودهای مجرد عقلی و یا مثالی را با وجود خارجی آنها که آثار بر آن مترتب می‌شود، می‌یابیم و اینها علوم حضوری می‌باشند. آن‌گاه از طریق اتصاف با ماده می‌یابیم که آثار وجود مادی بر آنها مترتب نمی‌شود؛ پس گمان می‌کنیم که آنچه از آن وجودهای مجرد و دارای آثار، نزد ما حاصل است، همین اشیای طبیعی است که در ذهن‌های ما با یک وجود ذهنی و فاقد اثر پدید آمده‌اند. در این هنگام است که ماهیات و مفاهیم انشا می‌شود و اینها علوم حصولی ما را تشکیل می‌دهند...^۱

احتمال دوم

احتمال دوم درباره نظریه مؤلف آن است که: آنچه در نظر بدوی علوم حصولی و کاشف از معلومات بالعرض به شمار می‌آید، بنابر نظر عمیق، علوم حضوری است که فقط معلوم بالذات را می‌نماید و کاشفیت آن از ماورای معلوم بالذات تنها به اعتبار

۱. همان، ج ۴، پاورقی ص ۴۵۴ - ۴۵۵.

عقل می‌باشد. بنابراین، علم حصولی فقط یک اعتبار است که عقل مضطر به آن می‌باشد. بر اساس این تفسیر، مقصود از منتهی شدن علوم حصولی به علوم حضوری آن است که در حقیقت همه علوم، حضوری است و آنچه صورت‌های ذهنی نامیده می‌شود، موجودات مجردی است که در عالم مثال و یا عالم عقل وجود دارد و نفس آنها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو به آنها آگاهی حضوری می‌یابد. پاره‌ای از شواهدی که بر تأیید این احتمال می‌توان اقامه کرد، بدین قرار است:

۱- مؤلف رحمته می‌گوید:

فالمعلوم عند العلم الحصولي بأمرله نوع تعلق بالمادة، هو موجود مجرد هو مبدئاً فاعليّ لذلك الامر، واجدٌ لما هو كماله، يحضر بوجودها الخارجي للمدرِك، وهو علم حضوري.^۱

یعنی هنگام تحقق علم حصولی به اشیاى مادی، معلوم در حقیقت موجودی مجرد است که به وجود آورنده آن شیء مادی بوده و در بردارنده کمال آن می‌باشد. این موجود مجرد، با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید و انسان آن را با علم حضوری درک می‌کند.

۲- در همین قسمت از بدایة الحکمه مؤلف رحمته به عنوان نتیجه بحث خود می‌گوید: «فقد تبين بهذا البيان: ان العلوم الحصولية في الحقيقة علومٌ حضوريةٌ». در این عبارت، دیگر سخن از منتهی شدن و بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری نیست، بلکه سخن از عینیت آن دو است.

۳- بنابر احتمال نخست، تقسیم علم، به علم حصولی و حضوری هم‌چنان یک تقسیم صحیح و به جا خواهد بود، در حالی که مؤلف صریحاً می‌گوید: این تقسیم بنا بر نظر بدوی (نظر مشهور) بوده و با نظر عمیق راست نمی‌آید: «هذا ما يؤدي اليه النظر

۱. نهاية الحکمه، مرحله یازدهم، فصل اول.

البدوي من انقسام العلم إلى الحصولي والحضوري، والذي يهدي إليه النظر العميق ان الحصولي منه ايضا ينتهي إلى علم حضوري».^۱

۴- مهم ترین مؤید برای این احتمال، برهانی است که مؤلف در این قسمت آورده است. زیرا این برهان در حقیقت همین تفسیر را نتیجه نمی دهد. حاصل برهان ایشان چنین است:

الف: همه علوم و ادراکات - اعم از علوم حسی، خیالی و عقلی - مجرد از ماده اند. (این مقدمه در فصل اول و دوم به اثبات رسید.)

ب: نفس از طریق این علوم، به فعلیت می رسد و استکمال می یابد. (باتوجه به آنچه در بحث اتحاد عاقل و معقول و نیز مطالب فصل چهارم و پنجم و ششم، این مقدمه تبیین می شود.)

ج: وجود مجرد قوی تر از وجود مادی است و از شدت و کمال بیشتری برخوردار است.^۲ (این مقدمه در فصل دوم بیان شد و در آینده نیز مفصل تر مطرح خواهد شد.)
د: آنچه شیء بدان استکمال می یابد، کامل تر از خود آن شیء می باشد. (این مقدمه بیانگر حقیقتی روشن و بی نیاز از اثبات است.)

نتیجه ای که از این مقدمات به دست می آید آن است که: علوم و ادراکات ما موجوداتی مجرد و دارای آثار خاص خود است، که وجودشان قوی تر از نفس و موجودات مادی است، نه آن که صورت های ذهنی فاقد اثر باشند.

اساساً تکیه مؤلف رحمه الله در این استدلال بر آن است که روشن سازد «فاقد اثر بودن علوم حصولی» با نظر دقیق سازگار نیست؛ یعنی نمی توان گفت علوم حصولی ما، یک سری صورت های ذهنی بی اثراند، زیرا اینها موجوداتی مجردند و نفس به وسیله آنها استکمال می یابد. بنابراین، اینها موجوداتی قوی تر از موجودات مادی و حتی قوی تر

۱. همان.

۲. این مقدمه، در این جا نیامده است، اما در نهایة الحکمة ذکر شده است.

از نفس عالم به آنها بوده و بی اثر دانستن آنها به خاطر توهمی است که به واسطه ارتباط ما با امور مادی به وجود می‌آید؛ توهم این‌که این علوم، صورت‌هایی برگرفته از اشیای مادی هستند؛ مثلاً گمان می‌کنیم صورت آتش، از آتش خارجی برگرفته شده است و چون می‌بینیم آثار آن آتش را ندارد، آن را فاقد اثر به شمار می‌آوریم، در حالی که بنابر احتمال نخست، این صورت‌های ذهنی فاقد اثر، کاملاً به رسمیت شناخته شده‌اند؛ البته به جای آن‌که گفته شود این صورت‌ها از اشیای مادی گرفته شده‌اند، گفته شده است که آنها از موجودات مجرد مثالی و یا عقلی، پس از ادراک حضوری آنها، تصویربرداری شده‌اند.

علوم حصولی و منشأ آن

بنابر نظر مؤلف رحمته‌الله علوم مادر حقیقت همگی حضوری است؛ متنها وقتی از طریق چشم و گوش و سایر قوای ادراکی با خارج ارتباط و اتصال پیدا می‌کنیم، متوجه می‌شویم که آثار اشیای مادی بر این ادراکات حضوری مترتب نمی‌شود، آن‌گاه گمان می‌کنیم که آن وجودهای مجردی که نزد ماست، همین اشیای طبیعی و مادی است که فاقد آثار شده است و با وجود ذهنی در ذهن موجود شده است. در این جاست که علم حصولی مطرح می‌شود (و بنا بر احتمال نخست) ماهیات و مفاهیم در صقع نفس ایجاد می‌شود.

در حقیقت همین عرضه و همی صورت‌های علمی بر اشیای مادی که از طریق اتصال با ماده صورت می‌پذیرد، باعث به وجود آمدن علوم حصولی و انشای مفاهیم و ماهیات ذهنی، که اثری در آنها مترتب نمی‌شود، می‌گردد.

از این جا دانسته می‌شود مجردات عقلی محض، که اتصال و ارتباطی با ماده ندارند، فاقد علم حصولی می‌باشند، زیرا منشأ و زمینه ظهور ماهیات و مفاهیم، که همان اتصال با ماده است، در مورد آنها منتفی است.

كل مجرد فهو عاقل

لأنَّ المجرَّد تامُّ ذاتاً، لا تعلقُ له بالقوَّة، فذاتُه التامَّة حاضرةٌ لذاتِه موجودةٌ لها، ولا تعني بالعلم إلاَّ حضورَ شيءٍ بالمعني الذي تقدَّم، هذا في علمِه بنفسِه؛ و أمَّا علمُه بغيرِه، فإنَّ له، لتمامِ ذاتِه، إمكانُ أن يعقلَ كلَّ ذاتٍ تامِّ يمكنُ أن يُعقلَ، و ما للوجودِ المجرَّد بالإمكانِ فهو له بالفعل، فهو عاقلٌ بالفعلِ لكلِّ مجردٍ تامِّ الوجودِ؛ كما أنَّ كلَّ مجردٍ فهو معقولٌ بالفعلِ و عقلٌ بالفعلِ.

ترجمه

موجود مجرد، چون از جهت ذات تام و كامل است و تعلقى به قوه ندارد، در نتیجه ذات كامل او برای خویش حضور دارد و موجودیتش برای خودش می باشد، مراد ما هم از علم چیزی نیست جز حضور شیئی برای شیء دیگر، به همان معنا که گذشت.^۱ این کلامی بود درباره علم مجرد به خودش، اما در مورد آگاهی او از دیگران باید گفت: موجود مجرد می تواند هر ذات كامل دیگری را که تعقلش [فی نفسه] ممکن است، درک کند، زیرا

ذاتش تام و کامل است؛ از طرف دیگر، هر چه را موجود مجرد بتواند داشته باشد، بالفعل دارد. در نتیجه او بالفعل هر مجردی را که وجودش تام است، درک می‌کند؛ همان‌طور که هر موجود مجردی، هم معقول بالفعل است و هم عقل بالفعل.

شرح و تفسیر

در این قسمت چند مطلب بیان شده است:

۱- هر مجردی علم به خودش دارد

بدلیل آن‌که: الف: هر مجردی خودش نزد خودش حضور دارد. ب: علم در واقع همان حضور مجردی نزد مجردی است.

۲- هر مجردی علم به دیگر مجردات دارد

زیرا: الف: موجود مجرد، چون یک ذات تام است، می‌تواند نزد موجود مجرد دیگر حضور داشته باشد و نیز می‌تواند خودش محضر موجود مجرد دیگر واقع شود. چرا که مانع از حضور نزد مجردی و یا محضر مجردی بودن همان مادیت و متغیر و متحول بودن است. ب: هر چه برای مجرد امکان داشته باشد، برای او بالفعل حاصل است، زیرا عموم علم و قدرت واجب تعالی اقتضا دارد که هر چه را وجودش ممکن است، ایجاد کند. قابل نیز، چون مجرد است، برای قبول فیض نیاز به ماده و استعداد و حصول شرایط و معادات ندارد. پس فاعل و قابل هر دو تام‌اند و در نتیجه تحقق فعل (حضور مجرد برای مجرد) قطعی خواهد بود.

از این دو امر دانسته می‌شود که هر مجردی به خود و دیگر مجردات بالفعل «عالم و عاقل» است.

۳- هر مجردی معقول بالفعل است.

پس از اثبات این‌که هر مجردی عالم به خویش است، معلوم بودن هر مجردی برای خودش نیز اثبات می‌شود؛ هم‌چنین پس از اثبات این‌که هر مجردی عالم به

دیگر مجردات است، معلوم بودن هر مجردی برای دیگر مجردات، قطعی خواهد بود. و اینها نیاز به بیان مجدد ندارد.

۴- هر مجردی عقل بالفعل است.

زیرا: عقل عین معقول است و - چنانکه دانستیم - هر مجردی معقول بالفعل برای خود و سایر مجردات می‌باشد؛ در نتیجه هر مجردی عقل بالفعل خواهد بود.

دو نکته

۱- چنانکه از مطالب فوق دانسته می‌شود - مقصود از عقل و عاقل و معقول، در این فصل، همان علم و عالم و معلوم است، نه ادراک کلی حصولی، در برابر ادراک حسی و خیالی. زیرا موجودات مجرد تام اساساً ادراک حصولی ندارند.

۲- آنچه بیان شد تنها در مورد موجودات مجردی که وجودشان فی نفسه و لنفسه است، جریان می‌یابد. اما اعراض مجرد، که وجود فی نفسه آنها لغيره و متعلق به موضوع است - مانند کیفیات نفسانی، چون قدرت، اراده، لذت و ألم - برای موضوعشان معلوم می‌باشند و برای او حصول و حضور دارند، نه برای خودشان.

پاسخ به یک اشکال

فان قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانية عاقلة لكل معقول، لتجردها؛ و هو خلاف الضرورة.

قلت: هو كذلك، لكن النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، لكن تعلقها فعلاً يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة؛ فاذا تجردت تجرداً تاماً، و لم يشغلها تدبير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصولاً بالعقل الإجمالي، و تصير عقلاً مستفاداً بالفعل.

و غير خفي: أن هذا البرهان إنما يجري في الذات المجردة الجوهرية، التي وجودها

لنفسها؛ و أمّا أعراضها، التي وجودها لغيرها، فلا، بل العاقل لها موضوعاتها.

ترجمه

اگر اعتراض شود که: به مقتضای این کلام باید نفس انسانی به خاطر تجردش، هر معقولی را بداند و این بر خلاف بداهت است.

در جواب گوئیم: همین طور است، اما نفس از جهت ذات، مجرد است نه از جهت فعل و چون از جهت ذات، مجرد است، بالفعل خود را درک می‌کند، ولی وابستگی او از جهت فعل، موجب می‌گردد به تناسب استعدادهای گوناگون، به مرور از قوه بیرون آید و به فعلیت برسد و آن‌گاه که مجرد کامل گشت و دیگر مشغول اداره امور بدن نبود، همه علوم به صورت عقل اجمالی برای او حاصل می‌گردد و او بالفعل عقل مستفاد می‌شود.

پوشیده نیست که این برهان در ذات‌های مجرد جوهری، که موجودیتشان برای خودشان است، جاری می‌شود، اما اعراض آنها، که موجودیتشان برای دیگری است، مجرای این برهان نخواهد بود، بلکه آنها را همان موضوعاتشان تعقل می‌کنند.

شرح و تفسیر

اشکالی که در این جا مطرح شده آن است که: مقتضای این سخن که: «هرچه برای مجرد امکان داشته باشد، برای وی بالفعل حاصل است» آن است که نفس انسانی چون مجرد است، به خود و هر مجرد مفروضی بالفعل علم داشته باشد و این بر خلاف ضرورت و وجدان است، زیرا هر کس در خود می‌یابد که به همه مجردات علم ندارد، بلکه هر روز امور جدیدی به تدریج برای وی معلوم می‌گردد.

پاسخ این گفته آن است که: این ملازم در صورتی برقرار است که نفس از آغاز، یک موجود مجرد تام باشد؛ یعنی هم در مقام ذات و هم در مقام فعل مجرد باشد، اما نفس تا وقتی به بدن تعلق دارد، تجردش تنها در مقام ذات است، نه در مقام فعل. یعنی

فعالیت‌ها و تصرفاتش را، اعم از ادراکی و تحریکی، به وسیله بدن، که امری مادی است، انجام می‌دهد. بنابراین، نفس اگرچه به لحاظ ذاتش و از جهت تجردش امری بالفعل است، اما از جهت تعلقش به بدن دارای قوه می‌باشد؛ لذا به تدریج به فعلیت می‌رسد و علوم و ادراکات نیز به تدریج و به تناسب استعدادهایی که کسب می‌کند، برای وی حاصل می‌شود.

آری، اگر تجرد نفس نیز تام شود و دیگر اشتغال به تدبیر بدن نداشته باشد و چنان‌که ذاتاً از ماده منقطع است، در مقام فعل نیز از ماده گسسته شود، در این صورت است که همه علوم بالفعل نزد او حاصل و حاضر خواهد بود و به مرحله عقل مستفاد - که پیش از این شرحش گذشت - نائل می‌گردد.

الفصل الثاني عشر:

في العلم الحضورى، و انه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم: أنّ الجواهر المجردةً لتمامها و فعليتها حاضرةٌ فى نفسها لنفسها، فهي عالمَةٌ بنفسها علماً حضورياً؛ فهل يختصُّ العلمُ الحضورى بعلمِ الشيءِ بنفسه، او يعمُّه و علمُ العلةِ بمعلولها إذا كانا مجردين، و بالعكس؟ المشاؤون على الأوّل؛ و الاشراقيون على الثانى، و هو الحقُّ.

وذلك: لأنّ وجودَ المعلول، كما تقدّم، رابطٌ لوجودِ العلة، قائمٌ به، غيرُ مستقلٍ عنه؛ فهو، إذا كانا مجردين، حاضرٌ بتمامِ وجوده عندِ علته، لا حائلٌ بينهما، فهو بنفسِ وجوده معلومٌ لها، علماً حضورياً.

وكذلك: العلةُ حاضرةٌ بوجودها لمعلولها القائمِ بها المستقلِ باستقلالها، إذا كانا مجردين، من غيرِ حائلٍ يحولُ بينهما، فهي معلومةٌ لمعلولها علماً حضورياً، وهو المطلوب.

ترجمه

گفتیم: جوهرهای مجرد، به خاطر تمامیت و فعلیتشان، در خود و برای خود حضور دارند؛ لذا به خودشان علم حضورى خواهند داشت. حال می‌پرسیم: آیا علم حضورى منحصر است در علم شیء به خودش، یا آن‌که علاوه بر آن، شامل علم علت به معلولش

- در صورتی که هر دو مجرد باشند- و نیز علم معلول به علتش هم می‌شود؟ حکمای مشا رأی اول و حکمای اشراقی رأی دوم را برگزیده‌اند و به اعتقاد ما حق با حکمای اشراقی است.

به دلیل آن‌که - همان‌طور که پیش از این گذشت^۱ - وجود معلول در مقایسه با وجود علت، رابط و قائم به وجود علت و وابسته به آن می‌باشد و لذا اگر علت و معلول هر دو مجرد باشند، معلول با تمام هستی‌اش نزد علت خویش حضور خواهد داشت، بدون آن‌که حجابی بین آن دو باشد؛ در نتیجه معلول با همان هستی خویش معلوم حضوری علتش می‌باشد.

هم‌چنین اگر علت و معلول هر دو مجرد باشند، علت با هستی خویش برای معلولی که قائم به او بوده و استقلالش به واسطه استقلال او می‌باشد، حاضر خواهد بود، بدون حجابی که بین آن دو قرار گرفته باشد. بنابراین علت، معلوم حضوری معلول خویش خواهد بود و در نتیجه علم حضوری منحصر در علم شیء به خودش نیست.

شرح و تفسیر

تقریباً همه فیلسوفان اسلامی در این‌که هر مجردی علم حضوری به ذات خویش دارد، اتفاق نظر دارند. اما در این مورد بحث است که آیا علم حضوری منحصر است در علم مجرد به خودش و یا آن‌که شامل موارد دیگر، از جمله علم علت به معلول و نیز علم معلول به علت، در آن‌جا که هر دو مجردند، نیز می‌گردد.

حکمای مشا بر آنند که علم حضوری منحصر است در علم شیء به خودش و علم به موجودات دیگر - هر چه باشد - به نحو علم حصولی و توسط صورت حاصله معلوم نزد عالم می‌باشد. ایشان تا آن‌جا بر این امر اصرار دارند که علم واجب تعالی به

۱. در فصل سوم از مرحله هفتم.

سایر موجودات را نیز از طریق صورت‌های ذهنی آنها می‌دانند. و نوعی علم حصولی ارتسامی را در واجب تعالی پذیرفته‌اند.

اما حکمای اشراقی برآنند که هر علت مجردی به معلول مجرد خود علم دارد. هم‌چنین هر معلول مجردی به علت خود علم دارد. مؤلف رحمته‌الله حق را به جانب ایشان می‌داند. حاصل آن‌چه مؤلف برای اثبات این نظریه آورده است آن است که:

۱- علم حضوری همان حضور مجرد نزد مجرد است.

۲- نسبت وجود علت به وجود معلول، نسبت مجرد مستقل به وجود رابط است. بنابراین، معلول وجود منحاز و مستقل از علت خود ندارد.

۳- وجود رابط با تمام هویت خود قائم و متکی به وجود مستقلی است که آن را قوام می‌دهد و وجودش در همان وجود مستقل است و هیچ وجودی برای خود و در خود ندارد. بنابراین، هر موجود رابطی نزد وجود مستقلی که قائم به آن است، حاضر می‌باشد و نیز هر وجود مستقلی نزد وجود رابطی که به آن قوام می‌دهد، حضور دارد. از این‌جا دانسته می‌شود که هر علتی علم حضوری به معلول خود دارد و نیز هر معلولی علم حضوری به علت خویش دارد.

البته باید توجه داشت که این دو علم باهم تفاوت دارند و آن این‌که علت بر همه وجود معلول احاطه دارد و معلول را بهتر از خود می‌شناسد، اما علم معلول به علت هرگز یک علم احاطی و اکتناهی نیست؛ یعنی معلول هرگز به‌گونه وجود علت و حقیقت علت - آن‌گونه که هست - و با تمام هویتش پی نخواهد برد، بلکه تنها از همان شعاعی که با علت مرتبط است و به همان اندازه‌ای که از کمالات علت در خود دارد، به علت خویش علم دارد.

حقیقت علم حضوری علت و معلول به یک‌دیگر

نکته دیگری که در این‌جا تنها به اشارت از آن یاد می‌گردد و تفصیلش به موضع

دیگری حوالت می‌شود، آن است که علم حضوری علت به معلول و نیز علم حضوری معلول به علت، در واقع به علم علت به خودش باز می‌گردد.

در علم حضوری علت به معلول، علت در آن مرتبه که مقوم وجود معلول است، برای خودش در مرتبه وجود مستقل و نفسی‌اش حضور دارد و از این رو، در علم حضوری علت به معلول، معلوم علت همان علت است، لکن در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول می‌باشد. بنابراین، علت خودش را تعقل می‌کند، در حالی که وجودش در برگیرنده وجود معلول می‌باشد.

در علم حضوری معلول به علت نیز، حضور وجود معلول برای علت بدین صورت است که: علت برای مرتبه‌ای از خود، که مقوم معلول است، حضور دارد و وجودش برای آن می‌باشد. بنابراین، علت، در حالی که در بردارنده معلول است، خودش برای خودش موجود می‌باشد و خودش به خودش علم دارد و این علم علت به خودش، از آن جهت که معلول بیرون از علت نیست و وجود علت احاطه بر معلول دارد، به معلول نسبت داده می‌شود.^۱

۱. برای تفصیل بیشتر ر.ک: نهایة الحکمة، ج ۳، ص ۵۹-۶۴.

ملخص

«بداية الحكمة» كتابٌ قام بتأليفه العلامة الطباطبائي «رضوان الله عليه» في سنة ١٣٩٠هـ، كمنهج دراسي للفلسفة الصدرائية. منهج الكتاب استدلالي بحت فلا تجد فيه سوى الدليل والبرهان و سياقة الكتاب تخلو من الحشو والإضافات، محكم و رصين وهو على إيجازه يحتوي على أهم أبحاث الحكمة الإلهية. إنَّ إيجاز العبارات في الكتاب أدى إلى تعسر كثير من مقاصد الكتاب على المبتدئين وعدم استيعاب مضامينها كما ينبغي. الكتاب المائل بين يمينك يهدف إلى إيضاح مقاصد الكتاب و إلقاء الضوء على مضامينه المستعصية.

بداية الحكمة ترجمةً وشرحاً

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

المجلد الثالث

التنقيح الثاني

الدكتور علي الشيرواني

مؤسسة بوستان كتاب

١٤٣٠ / ١٣٨٨

Abstract

“Bidāyat ul-Hikmah” is a book that was written by Allāmeḥ Tabātabā’ī (R) as a teaching textbook for Sadrāīc school of philosophy in 1390 A.H. This book is purely ratiocinative comprising nothing but reasons and proofs. Bidāyat ul-Hikmah is a text free of any redundancy, superfluity, prolixity, diffusion, verbosity and repetition. It is a strong and solid and at the same time concise and succinct text covering the most important topics of divine philosophy. The brevity and terseness of the book has caused many of its points to remain hidden to beginners of philosophy, and its contents not to be comprehended as they should.

This translation and commentary has been undertaken with the objective to shed light on Bidāyah’s hidden points and explain and clarify the compendious material contained in it.

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmīc Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmīc Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

Bidāyat ul-Hikmah
of Allāmeḥ Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātabā'ī
Translation and Commentary

Volume 3

Second Edition

Dr. Alī-ye Shīrvānī

Bustan-e Ketab Publishers
1388/2009